

**Die Religionsphilosophie
des jungen Hegel**

Kurt Wolf

D I E R E L I G I O N S P H I L O S O P H I E

DES JUNGEN HEGEL

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von
Kurt W o l f
in
München



1960

5549/60

Gedruckt mit Genehmigung der Philosophischen Fakultät
der Universität München

Gutachter: Professor Dr. Dr. L a u t h
Referent: Professor Dr. S t e g m ü l l e r

Tag der mündlichen Prüfung: 17. Dezember 1959

UNI-Druck, München 13, Amalienstraße 85

I N H A L T S Ü B E R S I C H T

	Seite
Literatur- und Abkürzungsverzeichnis	V
1. Kapitel:	
Die Kindheits- und Jugendjahre in Stuttgart	1
Einleitung:	
Erziehung und Bildung	1
1. Religiöse Erziehung S. 1, 2. Bildung des Wissens S. 2,	
3. Einblick in die Politik S. 3	
I. Die Vernunftreligion	4
1. Gott S. 4, 2. Die Welt und Gott S. 6, 3. Das Wahr-	
heitskriterium der Religion S. 6, 4. Rationalismus und	
Transzendenz S. 8, 5. Gottheit und Menschheit S. 10,	
6. Vernunft und Religionsgeschichte S. 12, 7. Das Christen-	
tum S. 14, 8. Ethische Konsequenzen der Vernunftreli-	
gion S. 16, 9. Volkserziehung und Religion S. 18	
II. Die Natur als Inbegriff der Gesamtwirklichkeit	20
III. Staat und Kirche	25
2. Kapitel:	
Tübingen und die erste Hälfte des berner Trienniums	29
Einleitung:	
Studium und Selbstbildung	29
I. Das Fragen nach dem Absoluten	38
1. Sollen und Sein S. 38, 2. "Hen kai Pan" S. 40,	
3. Die Vernunft und das Übervernünftige S. 46,	
4. Gott S. 50, 5. Theologie und Religion S. 53	
II. Die neue Religion	59
Einleitung: Der Entwurf einer neuen Religion S. 59;	
1. Subjektive und objektive Religion S. 60, 2. Öffent-	
liche und private Religion S. 69, 3. Kampf gegen die	
Orthodoxie S. 70, 4. Volksreligion S. 71	
III. Das Christentum	80

	Seite:
3. Kapitel:	
Die berner Spätperiode	95
Einleitung:	
Die metaphysische Wende	95
I. Die Gottheit des All-Einen	96
1. Die Gottheit als All-Vernunft S. 96, 2. Die Gottheit als praktische Vernunft S. 98, 3. Das Leben der Vernunft S. 101, 4. Die Tugendreligion S. 105, 5. Religion, Volk und Staat S. 107	
II. Die Tugendlehre der "Religion Jesu" und die Positivität des Christentums	108
Einleitung: Positivität und christliche Religion S. 108;	
1. Die "Religion Jesu" S. 109, 2. Das Christentum S. 115	
4. Kapitel:	
Die frankfurter Periode der Leben-Liebe-Religion	122
Einleitung:	
Positive Religion und Religion des Lebens	122
I. Die Religion des Lebens	124
1. Glauben der lebendigen Einheit des Seins und positiver Glaube S. 124, 2. Positive Religion, bestimmtes und bestimmendes Sein und das Fehlen des Sollseins des Guten S. 125, 3. Der Glauben an das Göttliche S. 127, 4. Gott ist die Liebe - die Liebe ist Gott S. 128, 5. Die Gottheit des Lebens S. 132, 6. Die Religion übersteigt in der Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung die Philosophie S. 133, 7. Der Johannesprolog S. 133, 8. Die Entfaltung des Lebens S. 135, 9. Die Religion des Volkes S. 141, 10. Das vollendete Sein der Faktizität und das vollkommene Sollsein des Guten S. 143, 11. Die Schönheit als höchster Wert S. 145, 12. Die Naturgottheit des Lebens S. 146	
II. Die Entwertung des Alten Testaments	148
III. Die Entwertung des Christentums	151
Anmerkungen	177

LITERATUR- und ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Quellen:

Abkürzung:

- N Herman Nohl, Hegels theologische Jugendschriften, Tübingen 1907
- H Joh. Hoffmeister, Dokumente zu Hegels Entwicklung,
oder Hoffm. Stuttgart 1936
- Br Briefe von und an Hegel, hrsg. v. Joh. Hoffmeister, Bd. 1 (1785-1812),
Hamburg 1952 (in: G. W. F. Hegel, Sämtl. Wke., begr. v. Georg
Lasson ..., Bd. XXVII)

Literatur:

- A Asveld, La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation.
Louvain: Publ. univ.; Paris 1953
Ernst Benz, Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer
(Zur Kritik des Religionsbegriffes von Karl Marx), Ztschr. f. Reli-
gions- u. Geistesgesch., Köln, 7. Jg., 1955, S. 247-270
- D Wilhelm Dilthey, Die Jugendgeschichte Hegels, Berlin 1905
(Abhandlungen der Kgl. Preuß. Akad. d. Wissensch.)
- Ephr Fritz Ephraim, Untersuchung über den Freiheitsbegriff Hegels in
seinen Jugendarbeiten, Erster Teil, Berlin 1928
Kuno Fischer, Hegels Leben, Werke und Lehre, Erster Teil,
Heidelberg 1911
- G Hermann Glockner, Hegel, 2. Bd., Stuttgart 1940
- Hae Theodor L. Haering, Hegel, 1. Bd., Leipzig und Berlin 1929
- Ha Rudolf Haym, Hegel und seine Zeit, Leipzig 1927
- HH Joh. Hoffmeister, Hölderlin und Hegel, Tübingen 1931
- Iljin I. Iljin, Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre,
Bern 1946
- Lass Georg Lasson, Einleitung zu G. W. F. Hegel, Jenenser Logik, Meta-
physik und Naturphilosophie, Leipzig 1923
Karl Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart 1950

deLubac	de Lubac, Die Tragödie des Humanismus ohne Gott, Salzburg 1950
L	Georg Lukács, Der junge Hegel, Zürich-Wien 1948
Mtzg	Wilhelm Metzger, Gesellschaft, Recht und Staat in der Ethik des deutschen Idealismus, Heidelberg 1917 Henri Niel, De la médiation dans la philosophie de Hegel, Paris 1945
Rosenkr	Carl Rosenkranz, G. W. F. Hegels Leben, Berlin 1844
Schn	Robert Schneider, Schellings und Hegels schwäbische Geistes- ahnen, Würzburg 1938
St	Theodor Steinbüchel, Das Grundproblem der Hegelschen Philosophie, 1. Bd., Bonn 1933
W	Jean Wahl, Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel, Paris 1951

Die Zahlen nach den Autoren-Abkürzungen geben Seiten der jeweiligen Werke an.

Weitere Quellenabkürzungen:

Kant	Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft
Kr. d. pr. V.	Immanuel Kant, Kritik der praktischen Vernunft (zit. nach Ausgabe A)
Nath	Lessing, Nathan der Weise
PhdG oder Phänomenologie	G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes
Rousseau ("C. s.")	J. -J. Rousseau, Du Contrat Social . . . , Paris, Classiques Garnier
Runze	Max Runze, Neue Fichte-Funde aus der Heimat und Schweiz nebst einer Einl. hsg. v. M. Runze, Gotha 1919
Sch I	Schelling, Sämtl. Wke., I, 1, Stuttgart und Augsburg 1856
V. e. Kr. a. O.	J. G. Fichte, Versuch einer Kritik aller Offenbarung

Biblische Abkürzungen:

Gen.	Buch Genesis
Joh.	Johannesevangelium
Lk oder Luk.	Lukasevangelium
Mt	Matthäusevangelium

Technische Abkürzungen:

Anm. =	Anmerkung
e. A. =	eigene Anmerkung
Sp. v. m. =	Sperrung von mir
Tgb. =	Tagebuch
U. v. m. =	Unterstreichung von mir



Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41555220_0001

DIE KINDHEITS- UND JUGENDJAHRE IN STUTTGART

E I N L E I T U N G: ERZIEHUNG UND BILDUNG

1. Religiöse Erziehung

Die Kindheit und frühe Jugend Hegels stehen nach den überlieferten Dokumenten im Zeichen des Humanismus der Aufklärung. Die Idee einer Vernunftreligion, die für viele von deren bedeutendsten Vertretern den Abschluß der Philosophie darstellte, wurde für die öffentliche Ausbildung des jungen Hegel am Gymnasium zu Stuttgart maßgebend.

Über die religiöse Jugenderziehung des späteren Philosophen sind nur spärliche Nachrichten vorhanden. Sie scheint sich im Rahmen des württembergischen Protestantismus jener Zeit bewegt zu haben. Hegels "Kenntnisse in der Religion" sollen sehr zufriedenstellend gewesen sein. "Im Konfirmationsunterricht war der Beichtvater, nachher Prälat Griesinger, außerordentlich wohl mit seinen Kenntnissen in der Religion zufrieden".(1) Ob jedoch sein Wissen von einer starken inneren Beteiligung am konfessionellen Leben getragen war, erscheint nach seinen späteren Äußerungen und seinen Tagebuchaufzeichnungen sehr fraglich. Zeichen religiöser Ergriffenheit tauchen kaum auf. Hervorstechend ist in dieser Rücksicht nur der "erhabene Eindruck", den die Feierlichkeiten anläßlich eines Begräbnisses auf den Schüler machten.(2) Inwieweit seine ungewöhnlich humanistisch gebildete Mutter (3) ihren Sohn im Geist des württembergischen Pietismus in das Christentum eingeführt hat, läßt sich beim jungen Hegel an keiner unmittelbaren Äußerung feststellen. Begriffe wie "Leben", "Geist" und "das Ganze", wie sie beim frankfurter Hegel in den Vordergrund der philosophischen Betrachtung rücken, legen die Vermutung eines Einflusses der schwäbischen Theosophie nahe. Von der bisherigen Hegelliteratur sind diese "tiefen Wurzeln" viel zu wenig beachtet worden. Robert Schneider weist mit einer Fülle von Begründungsmaterial auf den Mangel hin. Er schreibt u. a.: "Wenn man also bisher die These von der streng protestantischen Erziehung Hegels im lutherisch-orthodoxen Sinne interpretierte, so wird man ... sagen müssen: die Erziehung Hegels kann nur 'pietistisch' gewesen sein".(4) Zu Recht setzt Schneider diesen Terminus in Anführungszeichen, da weit stärker das theosophische Element in Hegels Philosophie durchschlug. Hegels Hochschätzung der "subjektiven" Religion im Gegensatz zur "objektiven" Theologie und seine spätere Apotheose von Liebe und Leben verweisen auf den Wettstreit von Pietismus und Orthodoxie, wie er im damaligen Württemberg ausgefochten wurde.(5) Die Ablehnung oder Umdeutung des Christentums

während seiner verschiedenen späteren Entwicklungsperioden läßt allerdings erkennen, daß er vom Pietismus allenfalls die Methode der religiösen Einübung und der Belebung des Dogmas oder die Idee der Vereinigung der Gemeinde übernommen haben kann, nicht den Inhalt des unmittelbaren Christseins.

Der frühe Tod seiner Mutter im Jahre 1783 ist vermutlich mitverantwortlich für die mangelnde Intensität seiner weiteren religiösen Erziehung.

Ein religiöser Einfluß von seiten seines Vaters, der ein höherer Beamter an der "herzoglichen Kammer"(6) war, ist nicht feststellbar. Es ist jedoch erwähnenswert, daß dessen Ahnen wegen ihres protestantischen Bekenntnisses aus den habsburgischen Erbländen Steiermark und Kärnten ausgewandert waren. Doch aus dieser Tatsache eine lebendige altprotestantische Tradition in der Familie des jungen Hegel herzuleiten, wäre voreilig. Auch hier besteht die Vermutung, daß die etwaige Überlieferung des Protestantismus von dem Heranwachsenden nur in ihren formalen Elementen angenommen und weitergebildet worden ist - zum einen persönlich in der äußeren Entscheidung für das Studium der Theologie, wobei er nicht das "Prediger"- und Seelsorgsamt erstrebte, sondern sich für den "Hofmeister" entschied (7) - zum anderen sachlich in einer Betonung der konstitutiven Rolle des "Subjektiven" in seiner Religionsphilosophie, das ihm der Pietismus nahegebracht haben könnte.

2. Bildung des Wissens

Einen weit größeren Raum als die christliche Erziehung nahm in der Entwicklung des jungen Hegel die Bildung im Geist des Altertums und der Aufklärung ein, deren Hauptmerkmale damals ein populärphilosophischer Rationalismus und ein philologisch-antikisierender Humanismus waren.

Schon "im 5. Jahre" wurde der kleine Hegel "in die Lateinische Schule geschickt"(8), vom siebten an besucht er das Gymnasium als ein Musterschüler bis zum Herbst 1788. Zusätzlich wurde seine Ausbildung durch Privatlehrer gefördert. Das Studium des klassischen Altertums stand im Vordergrund; es war bunt untermischt mit biblischen Textinterpretationen.(9) Er schätzte die alten Autoren hoch; Sophokles - vor allem dessen "Antigone" - hinterließ einen tiefen und anhaltenden Eindruck. Seine "unmittelbare Neigung" ging "lebhafter zum Griechischen als zum Lateinischen".(10) Schon sehr früh las er Shakespeare. Besonders in Verbindung mit Sophokles dürfte dieser Autor Hegels Sinn für das Tragische erweckt haben, woran er charakteristischerweise in seinen Jugendschriften immer die antike Seite des "Schicksals" herausrückt, nicht die moderne der persönlichen Schuld. In seiner weitläufigen Exzerpten-

sammlung, von der uns nur noch Bruchstücke erhalten sind, standen die "Philologie und Literaturgeschichte" in vorderster Reihe neben der "Ästhetik", in der besonders zeitgenössische Autoren des Rationalismus zu Worte kamen. Im Gegensatz zu Fichte fehlt eine Auseinandersetzung mit dem "Sturm und Drang" völlig, wie sich überhaupt Hegels Ausbildung an Tiefe, Spannweite und Zeitnähe nicht mit der seines großen Zeitgenossen und Anregers messen kann. Auf die philologisch-ästhetische Abteilung folgen Sammlungen über "Erfahrungen und Physiognomik", "Mathematik", "Geschichte", "natürliche Theologie" und "Philosophie".(11) In einem Heftchen für Definitionen (1785 begonnen) finden sich als erste: "Aberglauben", "Schönheit", "Philosophieren", "Veränderung", "Logik" (12) - geradezu die Stichworte für seine spätere Philosophie in ihren Gegenständen. Bei der Verwendung der Exzerpte muß man sich natürlich darüber im klaren sein, daß sie nur einen beschränkten dokumentarischen Wert besitzen. Da sie jedoch Richtungen des Interesses aufzeigen, das der junge Hegel am Wissen seiner Zeit genommen hat, wollen wir sie im Sinne einer Arbeitshypothese verwerten, bei deren Anwendung sich herausstellen wird, ob sie in den Gedankenzusammenhang paßt, der sich aus den Voraussetzungen und der unmittelbaren Äußerung Hegels in Tagebuch und Aufsätzen rekonstruieren läßt. Sicher können die Exzerpte nicht den Interessenkreis des jungen Hegel auch in Fragen der Religion - neben den Primärdokumenten - völlig abgrenzen. Es ist dabei offenzuhalten, "daß er die Bücher, die er selber besaß ... nicht oder wenigstens nicht in dem Umfange ausgeschrieben hat, wie diejenigen, die ihm nur zeitweilig zugänglich waren".(13)

Treffend bemerkt Rosenkranz zu dem einige Jahre lang pflichtgemäß geführten Tagebuch: "Die größte Aufmerksamkeit widmet es dem Erkenntnisfortschritt des Gymnasiasten; die Betrachtung des anderweiten Lebens läuft nebenher. Ein tiefes ethisches Gefühl bricht zuweilen durch; von moralischen Kämpfen aber zeigt sich keine Spur".(14)

3. Einblick in die Politik

Die Stadt Stuttgart verlieh als eine kleine Metropole dem jungen Hegel Einblick in die "Totalität menschlicher Existenz"; die Gesellschaftlichkeit der Residenz gab ihm eine "Richtung nach außen" gegen die "schwäbische Innigkeit" mit, zumal "gerade damals" "eine tiefere geistige Regsamkeit nicht ohne eine gewisse Schärfe" belebend wirkte. Durch die "amtliche Stellung des Vaters" (Rentkammersekretär, Titel "Expeditionsrat") ergab sich "Verbindung mit höher gestellten Personen", wobei "auch den Kindern" (H. hatte zwei jüngere Geschwister, Bruder und Schwester) "der Hof und die Politik frühzeitig nähergerückt" wurden.(15)

I. DIE VERNUNFTRELIGION

1. Gott

Was bedeutet Gott für den jungen Hegel der stuttgarter Gymnasialjahre?

"Danken Sie mit uns dem gütigsten Wesen"...; "lassen Sie uns die Vorsehung bitten"(16) - sind zwei für diese Periode typische Formulierungen Hegels in seiner "Rede beim Abgang vom Gymnasium", Herbst 1788.(17)

Gott wird im Sinne der natürlichen Theologie der Aufklärung rein monotheistisch-untrinitarisch gesehen, er ist das einfache, höchste Wesen, das in keinem lebendigen, persönlichen Kontakt mit dem Menschen steht. So heißt es in einem Exzerpt aus Wünsch's "Kosmologischen Unterhaltungen für die Jugend"(18): "Aber alle diese Verehrungen helfen ihm eigentlich nichts, denn er bedarf nichts, da er alles besitzt; sie sind bloß uns selbst nützlich, indem sie unserer Seele unmittelbar wahre Stärke, Hoheit und Glückseligkeit gewähren".(19)

Dieser vor dem bloßen Verstande richtige Satz eines Exzerptes wird der religiösen Wirklichkeit nicht gerecht, in der Gott auch Mensch wird und sich freiwillig seiner Majestät entäußert - um der Menschen willen -, wo er aus unendlicher Güte den Menschen geschaffen hat und sein persönliches Gebet persönlich erhört.

Gott soll geehrt werden, sagt der exzerpierte Text weiter.(20) Die Liebe tritt merklich in den Hintergrund. Die Konsequenz dieser (hier noch teilweise persönlichen) Haltung zu Gott ist in der vollzogenen Entpersönlichung (21) die Darstellung der "Gottheit" als eines sächlichen "summmum bonum", das der Mensch nur in der "Achtung vorm Gesetz" erlebt: die Umdeutung des Christentums in eine Tugendreligion.(22)

In einer von Hegel exzerpierten Definition Sulzers (23) ist die "philosophische Gottesgelahrtheit (Theologia naturalis)" "die Wissenschaft von dem Dasein und den Eigenschaften eines unendlichen Wesens, von welchem die Welt ihr Dasein empfangen hat und regieret wird".(24) Aus diesen rationalen Bestimmungen eines "höchsten Wesens" wird in keiner der uns aus Hegels stuttgarter Periode überlieferten Äußerungen der Schritt in die christliche Offenbarung getan.(25) Die höchste Vorstellung von Gott, die Hegel in Stuttgart hat, ist diejenige vom "gütigsten Wesen", dessen "Vorsehung" die Welt lenkt und dessen Schutz man erbitten kann.(26)

Dem jugendlichen Hegel bedeutet Gott nach rationalistischer Aufklärungstheologie den "Urheber der Natur" (27), das "gütigste Wesen", die "Vorsehung" - noch nicht die formalisierte "Gottheit" der berner Periode oder den "Geist", das "Alleben" der frankfurter Zeit. Wichtig scheint für Hegel vor allem der Aspekt Gottes als "Vorsehung", was aus seinem rationalen, stark theoretischen Ansatz folgerichtig hervorgeht. So verweist schon auf die "Phänomenologie des Geistes" ein Exzerpt, das - noch theologisch denkend - die philosophische Synthese von "Allgemeinem" und "Besonderem" im "Einzelnen" vorformt (wobei später die "Vorsehung" als "Wissen" der lebendigen Einheit von Denken und Sein ins System aufgeht) (28): "Für ein Wesen, das alle Dinge mit allen ihren Eigenschaften kennt, ... macht jedes Ding eine Klasse; der Verschiedenheiten sind für dasselbe weit mehr als der Ähnlichkeiten, und das Gemeinschaftliche, wonach wir die Sachen ordnen, verliert sich bei ihm unter der Menge Besonderheiten und dem Eigentümlichen jedes Dinges, - eine Vorsehung also, die sich nicht auf die einzelnen Dinge erstreckt, ist nur die Vorsehung eines schwachen und eingeschränkten Geistes ... " (Exzerpt aus einem Bericht über "Einige Vorlesungen von Abrah. Gotth. Kästner 1768") (29).

An einer anderen Exzerptstelle, wo der Autor den Rat erteilt, sich "der weisen Vorsehung" zu "empfehlen und" zu "erwarten, was diese über uns beschlossenen hat, weil sie niemals etwas anderes als das Beste des ganzen menschlichen Geschlechtes wollen kann ...", (30) ist die "Vorsehung" mit der Prädestination gleichgesetzt. Über die Probleme des Verhältnisses zur Freiheit und des physischen und moralischen Übels, die in diesem Zusammenhang auftauchen müßten, liegen keine selbständigen Äußerungen Hegels vor, sondern nur rationalistische Erklärungen in den Exzerpten, so etwa aus Wunsch (31) und Feder (32), nach deren Meinung das Übel aus dem Irrtum entsteht.

Der junge Hegel befaßt sich auch kaum mit dem Problem der Theodizee (die vom Menschen zwar nicht gelöst werden kann, aber entschieden werden muß). Er begnügt sich vielmehr damit, lediglich in seiner Abgangsrede vom Gymnasium die "alles vergeltende Ewigkeit" (33) zu nennen, die er später in der "Weltgeschichte" das "Weltgericht" halten läßt. Da Hegel jedoch nicht eine deutliche Klärung und Entscheidung der Freiheitsproblematik und Theodizee vorgenommen hat, sondern sie immer theoretisch-formal versteht, werden solche Wertbegriffe theoretisch umgedeutet.

2. Die Welt und Gott

Über die Frage des Verhältnisses Gottes zur Welt liegt uns zwar keine unmittelbare Stellungnahme Hegels vor, hingegen neben der weiter oben zitierten Sulzerstelle, die von Schöpfung spricht, ein Satz aus einer exzerpierten Besprechung (34) eines Buches "Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion" (35): "... so sei die Welt zwar in Gott, Gott aber noch weit mehr als die Welt"(36), "da es auch nach dem Spinoza Vorstellungen geben müsse, die weder von einem endlichen Geiste gedacht werden noch einen körperlichen Gegenstand ausdrücken, weil nach ihm *ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent*(37)".(38)

Diese erste Bekanntschaft mit Spinoza, noch dazu in einer sehr eigenwilligen Interpretation im Sinne des Panentheismus gegenüber dem spinozischen Pantheismus, könnte auf Hegels Denkweise einen zukunftssträchtigen Einfluß ausgeübt haben, der allerdings in dieser Periode keine sichtbaren Ergebnisse zeitigt.

3. Das Wahrheitskriterium der Religion

Bezüglich des Maßstabs für die Wahrheit einer Religion liegen uns für die stuttgarter Periode ebenfalls nur die Ausführungen von Exzerpten vor. Das erste entstammt Joh. Georg Heinr. Feders "Der neue Emil oder von der Erziehung nach bewährten Grundsätzen"(Erlangen 1774/75)(39), einem "christlich-konservativen" Gegenstück zu dem bekannten Werk Rousseaus. Maßstab für die Wahrheit und Verehrungswürdigkeit einer Religion sind die "Vernunftwahrheiten".(40) Ihr Wesentliches (41) muß damit übereinstimmen. Die "Göttlichkeit einer Religion" wird demgemäß dadurch nicht widerlegt, daß ihr "Außerwesentliches" der Vernunft widerspricht, wodurch letzteres von selbst als "Aberglaube" deklariert ist, wenn es auch den "Begriffen eines Zeitalters" entsprochen haben mag. "Die christliche Religion enthält alle Teile der natürlichen Religion, aber mit einer Bestimmtheit und Gewißheit, die über die Vernunft geht, die man also in den Lehren aller Philosophen nicht antrifft".(42) Die Funktion des Christentums liegt also in der maximalen Verdeutlichung der Vernunftwahrheiten, allerdings durch Offenbarung. Die christlich-religiösen Wahrheiten natürlich zu erfassen, sollte eines der Grundanliegen Hegels sein.

Der Erstherausgeber des besprochenen Exzerpts, Gustav Thaulow (43), bemerkt zu dem angedeuteten Übergang der Philosophie in die Offenbarung: "Hier endet dieses Exzerpt, gleichsam natürlich, da der jugendliche Geist hier auf ein Gebiet geführt wurde, worin seine eigentliche Mannesaufgabe bestehen sollte, *veram philosophiam esse veram theologiam ...*".(44) Inwiefern

sich dieser Ausspruch bewahrheitet und ob Hegel nicht zeit seines Lebens vor den Pforten der eigentlichen Offenbarung stehengeblieben ist, wieweit er den Wahrheitsgehalt jenes Zitats von Feder über christliche Religion und natürliche Religion in Beziehung auf eben die Offenbarung genügend gewürdigt und erfaßt hat, ist im weiteren Verlauf unserer Untersuchungen festzustellen. Ebenso steht in Frage, ob Hegel als Wahrheitskriterium der Religion die "innere Güte" (45), welche gegenüber dem Rationalismus der Vernunftreligion und dem Irrationalismus des "Lebens" den Wertmesser der Sinnerfüllung kennzeichnet, begriffen hat.

In dem Exzerpt aus der Rezension zu Rehbergs "Über das Verhältnis der Metaphysik zu der Religion", Berlin 1787, machte Hegel sich noch eingehender mit der Problematik des Wahrheitskriteriums der Religion und der Beziehung zwischen Theologie und Philosophie bekannt, deren Lösung er sich zur Lebensaufgabe setzte. Diese Buchbesprechung weihte ihn wahrscheinlich zum ersten Mal in den Streit zwischen Spinozisten, Leibniz-Wolffianern und Kantianern ein, vielleicht neben Anregungen durch seinen Lehrer Abel (46). Hegel wird es in seinen Jugendschriften unternehmen, eine in dem Buch von Rehberg aus Anlaß eines vorgeblichen Mangels der kantischen praktischen Philosophie aufgestellte Alternative aufzugreifen: "Da aber die Religion auf der einen Seite mit der Sittlichkeit genau zusammenhängt, und ihr auf der anderen Seite, wie man sie auch behandeln mag, metaphysische Untersuchungen anhängen, so gibt (47) es nur zwei Wege, dem durch Zweifel zerrissenen Kopfe und Herzen zur Hilfe zu kommen, entweder die Gründe des sittlichen Wohlverhaltens ganz allein in seinem innern und unabhängigen Werte zu suchen, und es dahingestellt sein zu lassen, was jeder von all den Gegenständen ... denke, die zur Religion gerechnet werden mögen, oder zu beweisen, daß auf was für Vorstellungen man auch bei den subtilen Spekulationen der Metaphysik verfallen mag, diese die Begriffe über die Gottheit und ihren Einfluß auf die Welt zwar modifizieren, aber mit den wesentlichen Lehren der Religion allemal vereinbar bleiben. Ein solcher allgemeiner Indifferentismus aber, als ihn der erste Weg erfordert, ist, außer den Nachteilen, die er mit sich führen würde, nicht einmal möglich". (48) Bei dem "praktischen" Gedankengang dieses seines letzten stuttgarter Exzerpts setzt der junge Hegel von einem moralistisch-politischen Standpunkt her in "Volksreligion und Christentum", der Positivitätsschrift und im "Leben Jesu" an, wenn er behauptet, daß die "objektiven" bzw. "positiven" Religionsformen der Tugendreligion schädlich seien und folglich bekämpft werden müssen. Aufgabe der "Volksreligion" würde es dann sein, die allgemeine Moral zu heben. Angesichts des Ungenügens dieser Versuche, geht Hegel in der frankfurter Periode zur Ausführung

des zweiten Lösungsprojekts, des metaphysischen, über.

Es ist bezeichnend für Hegels Methode und mithin folgeschwer für sein System, daß er schon bei dem vorliegenden Exzerpt zur Auseinandersetzung zwischen Spinozismus und Kantianismus die praktische Tat Kants, die es Fichte ermöglichen sollte, Ethik, Religionsphilosophie und Metaphysik auf einen neuen, sicheren Boden zu gründen, nicht tief genug aufgefaßt zu haben scheint, da er dann in seinen eigenen Schriften - allerdings in immer neuer Auseinandersetzung mit Kant - stets dem "theoretisch" orientierten Spinozismus zuneigt. In der ebenerwähnten Rezension, die der junge Hegel nicht lange vor seiner Übersiedelung nach Tübingen exzerpierte, war das Grundanliegen Kants am Schluß klar zusammengefaßt (49) und in Punkt 1. der Kritik an Rehberg (50) wie auch in der Stellungnahme des rezensierenden Kantianers zu der Frage des Autors nachdrücklich betont worden, ob "es nicht der Allweisheit angemessen" sei, "nichts zu wirken, als was an sich Zweck ist?" -: "... wer kann sich erkönnen, die Hervorbringung der materiellen Welt, die doch als solche nicht Zweck an sich sein kann, unweise zu nennen?" oder "... der einzige letzte Zweck der ganzen Schöpfung ist das höchste Gut, d. i. Tugend und ihr genau angemessene Glückseligkeit in einem moralischen Reiche ...". (51)

Bei Hegel vermißt man die begeisterte Reaktion Fichtes auf die "Kritik der praktischen Vernunft", welche die Freiheit als ein apriorisches Prinzip und den Grund unseres Glaubens an Übernatur aufstellte.

4. Rationalismus und Transzendenz

Was könnte Ewigkeit für den stuttgarter Hegel sein? Was bedeutet Unsterblichkeit für ihn?

Auch seine diesbezüglichen Vorstellungen bewegen sich ganz im Kreise der "Aufklärung". Er scheint zwar an die Unsterblichkeit der Seele zu glauben. Aber die Auferstehung Christi und die allgemeine Auferstehung der Leiber werden in keiner seiner stuttgarter Äußerungen auch nur gestreift, was im Zusammenhang mit dem fast gänzlichen Vermeiden der Behandlung von Themen der christlichen Offenbarung steht. Diese Auferstehung wäre ihm im Anschluß an seine Lektüre Sulzers und anderer rationalistischer Aufklärer gewiß als zu "sinnlich" erschienen. Die einzige formelhafte Äußerung über "Ewigkeit" ist, daß sie als "alles vergeltend" bezeichnet wird. (52) Aus dem Zusammenhang ist ersichtlich, daß sich diese Redewendung auf die philosophisch herrschende Glückseligkeitsethik bezieht, wie ja auch Hegel noch lange in seinen Jugendschriften das religiöse Erleben mit dieser Glückseligkeitsvorstellung ver-

knüpft und das wahre Wesen des Leidens wie andere entscheidende Erscheinungen des Religiösen, vor allem des Christentums, nicht begreift. "Alle Menschen haben die Absicht, sich glücklich zu machen. Von einigen seltenen Ausnahmen [abgesehen] (53), die, um andere glücklich zu machen, so viel Erhabenheit der Seele besaßen, sich aufzuopfern. Doch diese haben, glaub' ich, nicht wahre Glückseligkeit aufgeopfert, sondern nur zeitliche Vorteile, zeitliches Glück, auch Leben. Diese machen also hier keine Ausnahme". (54)

Dem jugendlichen Tagebuchschreiber fehlt die Einsicht, daß die Idee des "Glücks" nicht ausreicht, um das religiöse Ziel zu bezeichnen.

Geradezu paradigmatisch für seine Verständnislosigkeit dem Transrationalen gegenüber ist die platt rationalistische Interpretation des symbolischen Hahnopfers (55) des Sokrates durch den jungen Hegel. Zunächst versucht er, das unangenehme Faktum zu entschuldigen. Er meint, "Socrates sei durch die Wirkung des Gifts sich seiner nimmer bewußt gewesen", oder auch "er habe gedacht: weil es Sitte sei, so wolle [er] (56) durch Unterlassung dieser geringen Gabe den Pöbel nicht vollends vor den Kopf stoßen". (57) Einige Zeit später exzerpiert er erfreut aus Duschs "Briefen zur Bildung des Geschmacks" (58): "... Plato läßt seinen Lehrer so sterben, wie er gelebt hat, mit der Ironie im Munde. Der heidnische Aberglaube fällt also ganz weg, denn es war ein gewöhnliches Sprichwort, wie der Franzose sagt: nous devons une belle Chandelle". Gerade dieses Ereignis scheint Hegel sehr beschäftigt zu haben, auch in Verbindung mit der Lektüre von Mendelssohns "Phädon". (59) Das macht deutlich, daß sich seine Haltung in Sokrates idealisierte, wovon er auch künftig nicht abweichen wollte. Es ist bezeichnend für die Angst des Rationalisten vor dem Transrationalen, daß jeglicher mögliche Bezug darauf hinwegzuerklären versucht oder übersehen wird. Charakteristisch für diese Tendenz ist auch die köstliche Geschichte vom "Muthes Heer (mutiges Heer)", einer angeblichen Geistererscheinung und ihrer Enthüllung, welche zusammen mit einer ähnlichen kürzeren Hegels Tagebucheintragungen vier Tage lang (60) ausschließlich beherrscht, wobei er sich als ein Adept der Aufklärung gewaltig am durchschauen "Aberglauben" ergötzt. Seine überlaute Freude und hintergründige Ironie sowie die äußerst ausführliche Beschäftigung mit den Vorfällen bezeugen jedoch die tiefere Unsicherheit. In einer weiteren Tagebucheintragung (61) bekämpft er mit moralistischen Argumenten den Engels- und Teufelsglauben besonders des Christentums.

Von einer etwas tieferen religiösen Ergriffenheit legt lediglich die kurze Beschreibung der von ferne erlebten Ereignisse einer Beerdigung mit dem Gedanken "an die Klagen der Hinterlassenen" Zeugnis ab. (62)

Die Auslegung von "Erscheinungen" und der Glaube an die Wahrheit von Weisungen gehören dem Kindheitsstadium der Nationen an.(63) Hiermit wird von seiten des Aufgeklärten die Möglichkeit von Wundern und Prophetien geleugnet.

5. Gottheit und Menschheit

In welchem Verhältnis steht die Religion zu der Masse der Menschen, fragt sich Hegel in einem eigenen Aufsatz, - zum Volk, zur Menschheit in ihrem historischen Lauf?

Die natürliche Religion ist allen Menschen gemeinsam, - alle haben den "Gedanken an eine Gottheit".(64) In der "Kindheit" der Völker wird diese Gottheit - ihrem wahren Wesen entfremdet - anthropomorph vorgestellt.(65) Zuerst sehen die Völker sie im Verhältnis der Herrschaft, indem sie die Vorstellung ihrer irdischen Herren auf sie übertragen.(66) Sie ist eine Gottheit der reinen Willkür. Hiermit taucht zum ersten Mal das zumindest für den jungen Hegel charakteristische falsche Bild des Judentums auf, dessen Rechtsbewußtsein und hohe Ethik des Bundes und der Treue er nicht würdigt. Die "Vorstellungen des größten Teils der Menschheit unserer so gerühmten aufgeklärten Zeiten" sind nach Hegel "nicht anders beschaffen" als jene kindlichen.(67) Das Bild einer strafenden Gottheit ist falsch, meint Hegel, weil die Gottheit nur die Glückseligkeit der Menschen will, "nie Unglück sendet zum Schaden ihrer Geschöpfe".(68) Daraus folgt, daß auch die zu ihrer Beschwichtigung dargebrachten Opfer unangemessen sind. Hier zeigt sich bei Hegel der Aufklärungsoptimismus, der keinen Sinn für die tieferen Zusammenhänge des Heilsgeschehens und der Erlösung hat, eine Einstellung zum Mittelpunkt der Religion, die sich in seiner weiteren Philosophie verhängnisvoll auswirkt. Hegel sieht nicht, daß das Opfer der Versuch der abgefallenen Menschheit ist, in der Selbstaufgabe den Weg zu Gott zurückzufinden und in der freiwilligen sichtbaren Bekundung der Rückkehr zum Guten zugleich das freiwillig getane Böse aufzuheben, das aber nur Gott als der Allmächtige vernichten kann. Hegel erkennt nicht die absolute Abgefallenheit und Verlorenheit in der Sünde, die sich gegen den guten Gott entschieden hat und die Unfähigkeit des Menschen, die Sünde ungeschehen zu machen, sich selbst zu verzeihen und die Liebe gänzlich wiederherzustellen. Hegel übersieht, wie in den Opfern der vorchristlichen Welt die Vorbereitung des Menschen auf das Eine große Opfer stattfindet, das erst in der Selbstaufopferung des menschgewordenen Gottes in Jesus Christus den Menschen erlöst und mit Gott in der freiwilligen Tat der Liebe versöhnt. Da der stuttgarter Hegel die Selbsthingabe der Liebe nicht versteht, behauptet er, Opfer seien der Gottheit nicht angemessen, weil "das höchste Wesen durch Geschenke von Menschen nicht gewonnen wird, ...

Menschen seinen Reichtum, seine Macht und Ehre so wenig vermehren als vermindern können". Die Gottheit werde fälschlich in "körperlichen Bildern" sinnlich vorgestellt, wendet er weiter gegen den Anthropomorphismus ein. (69) Diese "körperlichen Bilder" haben für den jungen Hegel auch künftig nur bestenfalls allegorische Bedeutung - ein grundsätzlicher Standpunkt, der es ihm sehr erschweren mußte, die christliche Lehre von der Inkarnation zu erfassen.

Der Polytheismus (70) ist für Hegel psychisch und politisch verursacht; psychisch, insofern jeder Mensch sich die Gottheit vorstellte "nach dem Ideal, das er von dem furchtbarsten Wesen hatte"(71) und ihm "einen besondern Namen" gab (72); politisch, "wenn ... mehrere Stämme sich ... verbanden oder sonst vermischt wurden" und dabei "jeder seinen Gott" "behielt". "Um aber die Vereinigung fester zu machen, ließen sie ihre besondern Gottheiten auch in eine Gesellschaft treten und stellten sie insgesamt an einen Ort, wo das ganze Volk alle gemeinschaftlich anbetete".(73) Die "Regierung" verschiedener Einzelbereiche des Alls übertrugen die Völker auf der sinnlichen Kindheitsstufe der Menschheit besonderen Gottheiten, "da sie die nach ihren Begriffen eingeschränkte Gewalt der Gottheit nicht für mächtig genug hielten, den ganzen Umfang des Alls allein zu beherrschen". Personifikation machte die großen Gegenstände ihrer Welt zu "freihandelnden Wesen", Heroen wurden in den Stand von Göttern versetzt. (74) Die Tempel errichtete man an besonders erhabenen Orten, auf Höhen oder in Hainen, "weil schon ihr Anblick etwas Erhabenes hat und ihre scheinbare Nähe am Himmel am ehesten ein Aufenthalt der Götter sein könnte; teils auch, weil die Seele eines einsamen, lebhaft empfindenden Menschen nirgends so sehr als bei einer herrlichen Aussicht ins Weite, wo man ein großes Stück der schönen Schöpfung auf einmal übersieht, oder als in den stillen Wäldern entzückt wird, schwärmt und wirklich Erscheinungen zu haben und eine Gottheit zu sehen glaubt". (75)

Diese Beschreibung wird von zwei rationalistischen Vorurteilen entwertet. Erstens geht die altkluge Erwähnung des kopernikanischen Weltbildes in der "scheinbaren Nähe am Himmel" gänzlich fehl, da sie niemals die religiöse Bedeutung der Himmelsnähe entkräften kann. Zweitens beantwortet die Behauptung, daß der Mensch an solchen auserlesenen Plätzen "schwärmt und wirklich Erscheinungen zu haben und eine Gottheit zu sehen glaubt", nicht die tiefere Frage, ob die vorchristliche Menschheit hier und in der Beziehung auf ihr Heiligstes nicht tatsächlich Gott näher war als irgendwo sonst; gegenüber den historisch so sehr auf Genauigkeit dringenden Berichten des Alten Testaments ist diese Mythentheorie ohnehin unangebracht. Die Erklärung des Polytheismus aus den "Idealen" der Menschen (76) wird vom jungen Hegel von

der berner Zeit an in methodisch-systematischer Modifikation bewußt als Theorie der Entäußerung auch auf das Christentum und Judentum übertragen. Dazu ist schon hier anzumerken, daß die Mythentheorie dort nicht gelten kann, wo der wahre Begriff der Gottheit sich enthüllt - wie im Christentum und wo die Religion historisch untermauert ist wie im Alten und Neuen Testament. Die für den jungen Hegel sehr wichtige politische Theorie der Religionsentstehung ist unter die gleichen Vorbehalte zu setzen. Überhaupt ist die Unterschiebung von Interessen, wie sie hier und auch künftig geschieht, einseitig oder unzutreffend. In ihrer weiteren Konsequenz führt sie zum dialektischen Materialismus und den modernen Ideologietheorien.

6. Vernunft und Religionsgeschichte

Das Mannesalter der Menschheit - ein Terminus Fergusons, der dem jungen Hegel vermutlich von Garve überliefert wurde (77) - ist das "aufgeklärtere" Stadium der Weltgeschichte, in dessen Geist schon die "Weisen Griechenlands" gleich den Aufklärern und Aufgeklärten der Gegenwart lebten. (78) Diese Geschichtskonzeption der zwei Bildungsstufen, in der ein kleiner Kreis von Wissenenden als Elite die Entwicklung der Masse vorantreibt, ist wahrscheinlich mitbestimmend geworden für die Idee der sog. "unsichtbaren Kirche", die in Tübingen von dem Freundeskreis Hegel, Schelling, Hölderlin als "Vereinigungspunkt" (79) gesetzt wurde.

Die erste Aufklärung fand durch die "Weisen Griechenlands" statt. "Nur wenn eine Nation eine gewisse Stufe von Bildung erreichte, konnten Männer von aufgeheiteter Vernunft unter ihr auftreten, bessere Begriffe von der Gottheit erlangen und sie andern mitteilen". Wie diese "Stufe von Bildung" von der "Nation" erreicht wird, inwieweit die neue Erkenntnis ableitbar ist, woher die Vernunft jener Männer "aufgeheitert" war, erklärt Hegel hier nicht. Zwar seien sich die meisten "Weisen" in den Grundsätzen eines "erhabeneren" und "aufgeklärteren" Verhältnisses der Gottheit zu den Menschen, das deren Glückseligkeit auf dem Wege von Weisheit und Güte zum Ziele haben sollte, einig gewesen, ihre "Spekulationen über das Urwesen der Gottheit und andere dem Menschen unbegreifliche Dinge" brachten sie jedoch auf die verschiedensten "Irrwege". (80)

Diese "Irrwege" mahnen uns zur Bescheidenheit im Urteil auch gegenüber anderen Religionen, konnten doch "Menschen von den nämlichen Fähigkeiten, wie wir" auf sie verfallen. Wir werden durch sie zur Aufmerksamkeit auf unsere eigenen überlieferten Meinungen und zur Toleranz aufgefordert. Hier wird unausgesprochen auch schon die Kirche-Staat-Problematik der späteren theologisch-politischen Schriften aktuell. Denn wenn selbst die Weisen der natürl-

chen Vernunft irren, wie leicht dann erst die Völker, es sei denn, sie werden übernatürlich geführt und es ist ihnen offenbar, was Gott "den Weisen verborgen hat". Aber auch in diesem Fall stellt sich die Frage, wer die Offenbarung rein erhält und fortpflanzt und wer Erziehungshoheit besitzt, der Staat oder die Kirche oder beide in sachgemäßer und freier Trennung. Diese Problematik wird Hegel lebenslang und besonders in seinen Jugendschriften beschäftigen.

In dem uns vorliegenden Aufsatz "Über die Religion der Griechen und Römer" finden sich schon die ersten Anmerkungen Hegels zum Problem der "Positivität" (81) im Zusammenhang mit den "Irrwegen" der Weisen und der Völker. "Aus ihrer Geschichte lernen wir, wie gewöhnlich es ist, durch Gewöhnung und Verjähnung an gewisse Vorstellungen den größten Unsinn für Vernunft, schändliche Torheiten für Weisheit zu halten". (82) Aus diesem Grunde müssen wir alle überlieferten "Meinungen" der strengsten Prüfung unterziehen. (83) Die Irrtümer der Völker in der Religion werden von "klügeren und listigeren Menschen, die man zum Dienste der Gottheit gewählt hatte", ausgenützt. "Sie sahen, daß die Völker sich durch nichts so willig leiten lassen, als durch Religion". Um eigener Vorteile oder des gemeinen Wohles (!) (84) willen unterstützten sie die abergläubischen "Neigungen", "fesselten die Einbildungskraft und gaben ihr nach einer gewissen Richtung Nahrung und Beschäftigung durch dahin zielende und gehäufte sinnliche Zeremonien (85)". (86) So hielt der Priesterbetrug die Volksreligionen aufrecht, durchaus nicht nur zum Schaden der Gemeinschaft; denn in Griechenland z.B. wirkten in den öffentlichen Angelegenheiten die Orakel der Priester innerhalb der allgemeinen Zerrissenheit einheitstiftend, was wiederum die Machtstellung der Priester erhöhte. (87) Dieser Betrug wird auch noch in der christlichen Religion geübt, besonders bei den Katholiken, wo die Abergläubischen dazu veranlaßt werden, den Priestern Geldspenden zu übergeben, um dann mit einem Wort, das sie nicht verstehen, von der ihnen eingeredeten Schuld losgesprochen zu werden. (88) Diese Lehre vom Priesterbetrug bleibt für Hegel bedeutungsvoll bis zum neuen Vorwort zur "Positivität der christlichen Religion" am Ende der frankfurter Zeit, wo jene Irrtümer in notwendige Entwicklungsformen des menschlichen Geistes umgedeutet werden. Schon jetzt sieht Hegel die Religionen nicht als pure Erfindungen der Priester an.

Die Mythos theorie der Aufklärung ist für Hegels System wie für seine Jugendschriften wichtig geworden und auch bei den Linkshegelianern, etwa D. Fr. Strauß, wieder zutagegetreten. So heißt es in einem Exzerpt zur "Philos. Geschichte" über "Mythen in der Philosophie und Religion" vom 28. Sept.

1787 (89): "Ein ganzes System solcher Mythen über die Religion ist die Mythologie; und es ist sehr natürlich, daß die Philosophie und Religion einer jeden Nation anfänglich Mythologie ist. Denn die sinnliche Gewißheit (90) muß bei ganzen Völkern so gut, als bei den einzelnen Menschen vor der vernünftigen vorhergehen, weil in dem endlichen Verstande das Vollkommnere erst auf das Unvollkommnere folgen kann".(91) Auch hier ist wieder ein Entwicklungsschema gegeben, das determinierend den Weg von der niedrigeren Stufe zur Vollkommenheit bestimmt. Jeder Einbruch einer höheren Wirklichkeit, welche überdies dem System ja auch erst zur Existenz verhilft, wird ausgeschlossen. Alle Völker müssen die verschiedenen vorgeschriebenen Stufen beschreiten, und alle Einzelmenschen. - Hier ist kein Platz für ein von Gott dank seiner transzendenten Allmacht, Weisheit und konkreten, lebendigen Güte auserwähltes Volk, das der Menschheit den Weg zur Erlösung bahnt. Hier ist auch kein Raum für eine Religion, die allen volklichen und menschheitlichen Mythos überspringt und historische wie ewige Wirklichkeit zu sein beansprucht.

7. Das Christentum

Wie wir gesehen haben, ist Gott für Hegel in Stuttgart die Vernunftgottheit der Aufklärung. Die sich daraus ergebende Vernunftreligion ist allen Menschen gemeinsam. Demgegenüber spielen die Einzelreligionen eine untergeordnete Rolle. Sie beherrschen lediglich das Kindheitsstadium der Menschheit.

Über die Bedeutung und die Stellung des Christentums zu anderen Religionen liegen keine unmittelbaren Äußerungen des Gymnasiasten vor, hingegen Stellen aus einem Exzerpt (92): "Die vornehmste Quelle unserer Weisheit und der festeste Grund unseres Heils sind die weisen Anordnungen, die uns Gott durch Jesum in Rücksicht auf unsere Seligkeit hat bekannt machen lassen Als Christen schöpfen wir nicht wie andere Völker, deren Begriff von Gott und Tugend daher freilich sehr schwankend und ungewiß ist, aus der bloßen Natur, sondern aus den heiligen Schriften".(93) Das ist unser einziger "Vorzug", daß wir "eine mündliche, leichtere und richtige Anweisung, weise zu leben und selig zu sterben" haben.(94) "Warum Gott andern Völkern das Evangelium nicht geoffenbart" hat, wissen wir nicht. "Genug, daß wir wissen, daß seine Absichten die weisesten und daß der würdig sei, dereinst zur sicheren Erkenntnis Gottes und Glückseligkeit zu gelangen, wer sich auf Erden der Weisheit, Gerechtigkeit und Tugend aus allen Kräften befleißigt, er sei in einer oder der anderen Religion unterrichtet".(95) Aus

dem Kontext geht weiter hervor (96), daß der Autor, Wünsch, allerdings nicht nur an Jesus als "Tugendlehrer" - wie Hegel in Bern -, sondern an die Erlöserrolle Christi glaubt. Dieser Glaube wird jedoch für Hegel in den tübinger und berner Jahren nicht maßgebend. Erst in Frankfurt beginnt Hegel in eigenartiger Umdeutung dieser Grundkonzeption des Christentums im Zusammenhang der Leben-Liebe-Theorie eine "Versöhnungs"-Lehre zu entwerfen. Wie der jugendliche Hegel in Stuttgart innerlich zu dem Exzerpt aus Wünschs Schrift gestanden hat, können wir nicht feststellen, sondern nur darauf hinweisen, welche von dessen Grundgedanken er weitergebildet hat und wie. Inwieweit Lessings Ringparabel über die Religionen im "Nathan" die Stellung des stuttgarter Hegel zum Christentum beeinflusst hat, läßt sich nicht unmittelbar zeigen, aber aus seiner dem "Nathan" zustimmenden Haltung - wie sie dann besonders stark in den folgenden Jugendschriften zum Ausdruck kommt - und dem Fehlen persönlicher Äußerungen zur christlichen Offenbarung sowie aus seiner Bevorzugung rationalistischer Schriftsteller läßt sich erschließen: Lessing dürfte schon in Stuttgart bei Hegel Schule gemacht haben, womit in dem obigen Exzerpt zumindest das Gewicht auf die "natürliche Religion" und die bloße Verkünderrolle Jesu zu legen wäre. Jesus bleibt für den jungen Hegel der Verkünder und Lehrer - anfangs der "Tugend", schließlich der "Liebe". Er erweckt im Menschen das Wissen um ein bisher Verborgenes, Unbewußtes bzw. Vergessenes.

Das Vorherrschen des Eudämonismus in der rationalen christlichen Religionslehre und Ethik erschwerte die Erfassung der Kernstücke des Christentums. Der religiöse Eudämonismus beeinflusste Hegels "Verständnis" in seinen Jugendschriften entscheidend.

"Was man tun müsse, um glücklich zu werden ...: Ehre Gott über alles und liebe deinen Nächsten als dich selbst; dies ist die Stimme der Gottheit und unserer Herzen; wer diesen gehorcht, ist glücklich" - solche und ähnliche Ratschläge "für die Jugend" (97) finden sich in dem Exzerpt aus Wünschs "Kosmologischen Unterhaltungen", die Hegel selbst mit der Überschrift "Wahre Glückseligkeit" (98) versieht. Die Ausübung der Tugend ist nach Wünsch ein Mittel zur Erlangung der Glückseligkeit (99), die Gott dem Menschen angedeihen lassen will. Die Erkenntnis des Guten ist demnach eine wichtige Station auf dem Wege zur Glückseligkeit. Damit wird auch das Christentum wesentlich zu einer Tugendlehre - eine Konzeption, in deren Sinne Hegel in Bern die kantische Ethik, die er mißversteht, thematisch zu machen versucht.

In seiner Auffassung der Konfessionen scheint dem stuttgarter Hegel die

Einigkeit des Christentums weitaus die Verschiedenheiten zu überwiegen. Diese Stellungnahme beruht allerdings auf keinem tiefen Eindringen in das Wesentliche des Christentums, wie auch die (sehr frühe) Tagebuchnotiz über den Besuch eines katholischen Gottesdienstes zeigt; die Gemeinsamkeiten werden von ihm in der Predigt gefunden; über die Messe äußert er nur mißbilligende Gedanken, die sich auf den "gesunden Menschenverstand" berufen (100); die eigentlich christliche Bedeutung des Abendmahls lehnt er in allen Jugendschriften ab. In dieser frühen Stellungnahme zeigt sich schon die Alleinschätzung der "Lehre" gegenüber dem Kultus des Christentums, der ihm lange Zeit bloße "Positivität" bleibt, - den er in der frankfurter Periode symbolisch deutet, womit er aber auch dem realen Vollzug des Aktes der christlichen Hingabe nicht gerecht wird.

Bezüglich Hegels Auseinandersetzung mit der Konfessionsproblematik ist ein Exzerpt über "Mönche" (101) für seine Stellung zum Christentum überhaupt aufschlußreich und zukunftsweisend. Dem Auszug liegt eine einseitige Beschreibung der Wüstenmönche zugrunde, die sie am Schluß kurzerhand als "heiliges Gesindel" bezeichnet. Daß sie sich fast völlig von der irdischen Gemeinschaft lösten, dürfte Hegel interessiert haben; denn er schenkte auch künftig solchen Trennungen seine Aufmerksamkeit, so in einem Rousseauexzerpt der tübinger Zeit (102), dessen Grundgedanke in die Analyse der "schönen Seele" (103) übernommen wurde; sein Hauptvorwurf gegen das Christentum in der Schrift über die "Volksreligion" ist, daß es zu einem großen Teil nur aus "Privatreligion" bestehe. Hegel versteht nicht, daß durch die innere oder darüber hinaus auch äußere Unabhängigkeit und Freiheit gegenüber der "Welt" - d.h. der natürlichen Gesellschaft in ihrer Mangelhaftigkeit - und die Wendung zum übernatürlichen Gott eine weit tiefere Verbindung in Gottes- und Menschenliebe auch mit der irdischen Gemeinschaft entsteht als zuvor in der "Polis".

8. Ethische Konsequenzen der Vernunftreligion

Die spezifische Auffassung des im engeren Sinne religiösen Bereichs hat ihre Konsequenzen in allen anderen Gebieten der Wirklichkeitsauslegung. Zuerst in der Ethik.

Ein Gottesbegriff, der Gefahr läuft, rationalistisch-unpersönlich zu werden, ruft die Tendenz auf den Plan, die Liebe auf das "Verlangen, andere Menschen glücklich zu sehen" (104), einzuschränken. Die Liebe Gottes verliert in den Jugendschriften späteren Datums vollends ihren Sinn, da dort die "Gottheit" nur noch als moralisches oder metaphysisches Prinzip weiterbesteht.

Innerhalb einer Ethik, die als höchsten Wert die Glückseligkeit setzt, wird die Religion als ein Mittel verkannt: "... unser Trost, unsere Stütze im Unglück, und unentbehrlich zum besten Genuße des Lebens".(105) Dieser Standpunkt findet sich vor allem in den tübinger und berner Schriften Hegels wieder. "Religion" brauchen "die Menschen zur Tugend", meint Feder. "Durch sie bekommen die guten Triebe der Natur das Ansehen einer göttlichen Stimme und die Vorschriften der Vernunft werden Gesetze Gottes".(106)

Dem Hegel der stuttgarter Gymnasialjahre ist die metaphysische Freiheit des Willens unbekannt. Der Wille ist für ihn bloßes "liberum arbitrium". Dieses Wahlvermögen (107) ist entweder von der Verstandeserkenntnis der Tugendlehre abhängig oder leere Willkür.(108) Auch eine Kraft des Willens wird nicht gesehen; von der Vernunft heißt es im Exzerpt: "Oft wird sie von den Leidenschaften überwältigt, wenn sie nämlich stärker sind als der Verstand".(109) Das Fehlen des Willenselementes in der Bewußtseinswirklichkeit ist charakteristisch für alle Jugendschriften Hegels. Deshalb erfaßt er auch nicht den tieferen Sinn des Alten Testaments, dessen Mißverständnis ihm weite Strecken des Neuen verschließt. Die Anwendung einer noch primitiven "Dialektik" auf den Bereich der Ethik und zwar auf das Verhältnis von Gut und Böse findet sich schon in einer der ersten Tagebucheintragen (110): "Auf dem Rückwege eines Spazierganges stellten wir, besonders ich (daß doch die Eigenliebe gleich ins Spiel muß!) den Satz auf: Jedes Gute hat seine böse Seite ...". - Hier liegt eine Verwechslung der Begriffe "gut" mit "nützlich", "zweckmäßig", - und "böse" mit "unzweckmäßig", "schädlich" vor, die keinesfalls bagatellisiert werden darf.(111) Denn sie ist bezeichnend für die Geisteshaltung, die sich im Laufe von Hegels Jugendentwicklung immer deutlicher herausstellt, das absolute Sollen des Guten, das auf eindeutige, undialektische Entscheidung dringt und seinen Wert allein in der Erfüllung des Gesetzes hat, rein politisch-sittlich zu interpretieren als ein Mittel, die engste Vereinigung einer Gemeinschaft zu erreichen, wobei es einem konkreten, aber faktischen Zweck dient und nicht Selbstzweck - bloß "zweckmäßig" aber nicht "gut" ist. Nach unserer Auffassung kann das Gute in jeder Hinsicht nur gut sein, das Zweckmäßige hingegen unzweckmäßig unter einem verschiedenen Zweck, - das für den einen Nützliche schädlich für andere. Zweckmäßigkeit, Nutzen, Lebenswert, Glück sind faktische, relative Bestimmungen, die mit der Absolutheit des Guten nicht notwendig verbunden sind, sondern frei hinzutreten können; ebenso kann in einer defizienten Welt scheinbarer Schanden und Unzweckmäßigkeit neben der absoluten Entscheidung zum Guten bestehen, nicht aber das "Böse", das ja durch die Setzung des Guten gerade negiert, vernichtet wird, bzw. nicht aufkommt. Für die "absolute Erscheinung" -

diese "Welt" - gilt das Gesetz des Guten in seinem absoluten Sollen, durch das sie selbst erst "sein" kann. Ihr Sein ist Werden, das sein soll. Sie "ist" nicht durch sich und muß nicht gut sein, sondern bestimmt sich selbst, wenn sie gut handelt, zu dem, zu welchem sie bestimmt ist. Gott allein ist aus sich gut.

Das ist die Lehre des Christentums, deren höchstes Ziel das Gut-Sein ist.

Mit einer Umdeutung des Guten, das in Wahrheit ein Absolutes ist und im wesentlichen Gegensatz zu dem ihm relativen Nicht-gut-sein steht, mit der behaupteten allgemeinen Verbindung des Guten mit dem Bösen und seiner Setzung in ein dialektisches, bloß konträres Gegensatzpaar des endlichen Seins (zu dem auch die "schlechte Unendlichkeit" des Wechselspiels der graduellen Unterschiede von Schaden und Nutzen (= Zweckmäßigkeit) gehört) hat Hegel schon sehr früh ein Mißverständnis aufgestellt, das ihm fortan den Zugang zum Christentum erschweren, vielleicht unmöglich machen sollte. Er konnte es allein durch seine dialektische Methode, welche sich hier zum ersten Mal andeutet, nicht "begreifen", weil das Absolute, welches im Christentum durch Christus verkörpert ist, nicht zu begreifen, sondern nur in Ergriffenheit zu berühren und aufzunehmen und ihm in der absoluten Erscheinung im "Leben" als Glied des mystischen Leibes Christi anzugehören und zu entsprechen (im Sinne der Nachfolge Christi) ist.

9. Volkserziehung und Religion

Der Weg der Wertverwirklichung, der Realisierung des Ideals der Aufklärung ist die Erziehung. Der Rationalismus im 18. Jahrhundert hofft, durch Popularisierung der Vernunft alle Probleme zu lösen, da Erkenntnis den rechten Willen, dieser die rechte Wirklichkeit bringt.

Das Programm der Erziehung einer Gemeinschaft, wie es Lessing klassisch vertrat, hat Hegel richtungweisend bestimmt. Die Exzerptsammlung aus der Gymnasialzeit soll nach Angabe des ersten Herausgebers (G. Thaulow) bezeichnenderweise den Gesamttitel "Zur Pädagogik" getragen haben, und tatsächlich befaßt sich ihr Großteil mit Fragen der Bildung und Erziehung, wobei der Begriff der "Erziehung" hier mit Hoffmeister (112) zu "Pädagogik des Menschengeschlechts" zu erweitern ist.

Die Tendenz, anderen Menschen eine notwendige Entwicklung des Wissens bewußt zu machen und sie um des Fortschrittes des "Ganzen" willen zu lenken, birgt in sich die Voraussetzung, im Wissenden den allein durch sein Wissen bevollmächtigten Elitemenschen zu sehen, dessen Objekte die "Massen"-

menschen sind, die die "List der Vernunft" nicht erkennen.(113)

Die Aufklärung als eine höhere "Stufe von Bildung"(114) "schränkt" sich vorerst "bloß auf den Stand der Gelehrten ein. Denn einen Entwurf von einer Aufklärung des gemeinen Mannes zu machen, halte ich teils für die meisten auch gelehrtesten Leute für sehr schwer, teils aber auch besonders für mich noch viel schwerer, da ich überhaupt die Geschichte noch nicht philosophisch und gründlich studiert habe. Sonst glaube ich auch, diese Aufklärung des gemeinen Mannes habe sich immer nach der Religion seiner Zeit gerichtet, und sie erstrecke sich überhaupt nur auf die Aufklärung durch Handwerker und Bequemlichkeiten des Lebens".(115) Dieses "Fragment eines Tagebuchblattes"(116) enthält folgende für Hegels nähere Zukunft entscheidenden Programmpunkte:

1. Die "Aufklärung des gemeinen Mannes",
2. das "philosophische Studium der Geschichte",
3. das Studium "der Religionen" der verschiedenen "Zeiten",
4. das Studium der Beziehungen zwischen Aufklärung, Religion und gesellschaftlichem Leben.

Alle vier Problemkreise wird er in den Jugendschriften ausführlich behandeln. Dabei ist zu beachten, daß seine Berufsabsichten das Thema "Pädagogik" nahelegten.

Wesentlich erscheint Hegel schon jetzt die Erziehung als solche die zu einer politischen Gemeinschaft, sehr im Gegensatz zu Fichte, der mit Hingebung die individuelle Pädagogik studiert.(117) Hegels erstes Exzerpt und gleichzeitig erstes überliefertes schriftliches Zeugnis (118) handelt von staatlicher Erziehung: vom "Plan der Normal-Schulen in Rußland".(119)Die Übernahme der Erziehung durch und für den Staat bleibt eines der wichtigsten Anliegen Hegels. Die Anweisungen zur individuellen religiösen Erziehung beschränken sich ausschließlich auf Exzerpte aus Feders "Neuem Emil", die wiederum statt vom lebendigen Vorbild und selbsterwerbendem Aufbauen (120) überwiegend von schon vorliegenden, fertigen Begriffen ausgehen.(121) Ein wichtiges Zuchtmittel für die ungebildeten Massen ist die "Volksreligion". Sie ist nie aus dem sinnlichen und anthropomorphisierenden Kindheitsstadium der Menschheit, die jetzt erst im großen aufgeklärt zu werden beginnt, herausgetreten: "Der Pöbel aller Völker schreibt der Gottheit sinnliche und menschliche Eigenschaften zu und glaubt an willkürliche Belohnungen und Bestrafungen. Diese Meinungen sind übrigens der stärkste Zaum ihrer Leidenschaften; die Gründe der Vernunft und einer reineren Religion sind gegen sie nicht wirksam genug".(122) Die Politik muß sich deshalb einer geeigneten Volksreligion zur Erziehung der von ihr gelenkten Gemeinschaft bedienen, wird die Folgerung

Hegels sein, die er in seinen weiteren Jugendschriften näher bestimmt. Vor allem in "Volksreligion und Christentum" bemüht er sich um die Darstellung einer politisch wie sittlich idealen Religion für das "Volk", welche dasselbe möglicherweise bis zur "Vernunftreligion" der aufgeklärten Elite der Menschheit führen könnte. Wie Hegel die "Aufklärung" in seinem System aufgehoben hat (123), so mithin auch diese Ansätze der modernen Theorie der "Masse", wie sie nach dem Auseinanderbrechen des hegelschen Systems im Streit seiner Schule besonders von Marx aufgenommen und eindrucksvoll weitergeführt und angewendet wurde. Diese Feststellung ist religionsphilosophisch erheblich, da die "Masse" als "Pöbel" verstanden und das "Volk" im abschätzigen Sinne Begriffe und "facta" darbieten, die eminent unchristlich sind, da sie der Idee von "Gemeinde" und "Kirche" und den Worten vom "geringsten meiner Brüder" und der "Armut im Geiste" deutlich widersprechen. Hegels Stellung zum Volk ist in diesem Zusammenhang bemerkenswert; sie ist nicht eindeutig. Einmal bezeichnet er es als "Pöbel", ein andermal verkörpert es ihm den Träger des republikanischen Gemeinwerts.

II. DIE NATUR ALS INBEGRIFF DER GESAMTWIRKLICHKEIT

Es ist nunmehr für die spätere Entwicklung Hegels wichtig festzustellen, daß der formalisierte rationalistische Gottesbegriff nicht mehr ausreicht, um die Fülle der inhaltlichen Phänomene auf ihren letzten Grund und Ursprung zurückzuführen. Darum tritt als Inbegriff des Inhalts der Welt immer stärker die "Natur" im umfassendsten, eigengesetzlichen Sinne in den Vordergrund der Betrachtung und Wertung. Auf Hegels frühe Beschäftigung mit Spinoza, - für die damalige Zeit ein verrufener "Atheist", - haben wir schon hingewiesen. In Richtung auf Hegels in Frankfurt beginnende "Dynamisierung" von dessen pantheistischem Systemdenken weist schon der merkwürdige Bedeutungswandel des Begriffes der Natur, der sich in der späten Aufklärung besonders unter dem Einfluß Rousseaus vollzieht und auch in den Exzerpten Hegels aus der zeitgenössischen Literatur sichtbar wird. Die "Natur" wird zum Ideal der eigentlichen Wirklichkeit, von der der jetzige Gesellschaftszustand nur einen Abfall bedeutet.

"Natur" ist nicht mehr lediglich "physis", "natura", "Wesen" der von Gott geschaffenen Dinge, sondern sie entwickelt eine entelechiale Eigenständigkeit,

Eigengesetzlichkeit. Das "Leben" mit seiner "Teleologie" gewinnt das Interesse der Wissenschaft, nachdem die mechanistische Naturinterpretation als dem Organismus unangemessen erkannt wird. Der "Organismus", das "Ganze", das "Leben" gelten als neue Attribute der Natur. Die Natur wird die selbstschöpferische Substanz, das "große Sein", Gott und Welt in einem, "Ein und Alles".

Diese Tendenz führt Hegel zwar erst seit seiner tübinger Stiftszeit für sich weiter, aber schon in Stuttgart wünscht er mit Lessing eine Belebung der toten Formeln des Rationalismus. Eine erste Andeutung seines später immer stärker konkretisierten Ideals der "Lebendigkeit" findet sich in seinem auch künftig oft wiederholten Lessingzitat über

"die kalte Buchgelehrsamkeit, die sich
mit toten Zeichen in's Gehirn nur drückt."

Diesem Zustand des Wissens stellt er mit Lessing das goldene Zeitalter entgegen, in dem alle Menschen wußten

"Wie? Wo? Warum? sie es gelernt"

- den Zustand des lebendigen Wissens. Diese Art der Lebendigkeit aber fand er vorbildlich in einer politischen Gemeinschaft, der antiken Polis (124). Infolge dieser historischen Idealisierung wird die Lebendigkeit von Hegel auf eine besondere Form der Gemeinschaft festgelegt und kann sie ihren besonderen Charakter von dort her empfangen.

Mit der Idee der Lebendigkeit ist der Gedanke der Entwicklung gegeben. Die Natur als Inbegriff der lebendigen Wirklichkeit trägt die Kraft der Entwicklung in sich. Darum heißt es in einer Abhandlung Garves, die Hegel zum Teil exzerpiert hat (125), in einem von ihm zwar nicht gänzlich schriftlich niedergelegten aber für sein späteres System und auch bereits für einen Teil seiner Jugendschriften maßgeblichen Abschnitt (nach Hoffmeister) (126): "Die Natur (!) (127) wolle 'nicht haben, daß sich unsere Weisheit in alle ihre Werke mischen soll'. Und die Philosophie - 'wenn sie nun einmal nicht zugelassen wird, die Dinge in der Welt zu bessern' - könne nichts anderes tun als 'das was geschieht, zu beschreiben', - nicht als Befehlshaberin 'an der Spitze des Heeres gehen, um die Begebenheiten zu lenken'; sie müsse vielmehr hinter diesen hergehen, um sie 'als Geschichtsschreiber aufzuzeichnen'". Hoffmeister gibt weiter einen aufschlußreichen Vergleich mit Hegels Rechtsphilosophie: "Wie Garve sagt, daß es nicht Zweck der Untersuchung sein könne, 'dem Menschen seine Bestimmung und seine Geschäfte anzuweisen' und damit der Entwicklung selbst vorzugreifen, so He-

gel in seiner Rechtsphilosophie, daß diese nicht die Aufgabe habe, 'einen Staat, wie er sein soll, zu konstruieren', sondern 'das, was ist, zu begreifen'. Und was das Belehren betrifft, so sagt auch Hegel, daß 'dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät' komme".

Die Hypostasierung der "Entwicklung" führt in der "Geschichtsphilosophie" dahin, daß die Rolle der "großen Menschen", die einmalige geschichtliche Tat, die Verantwortung, der freie, aus dem historisch Vorangegangenen nicht ableitbare Entwurf, die überraschende Inspiration unterschätzt oder deterministisch geleugnet werden. So heißt es in einem Aufsatz des Gymnasiasten (128): "Wir sehen ..., daß in den noch üblichen Formen der Gedichte die Umstände dem Genie der ersten großen Erfinder die Richtung gegeben haben". - Im übrigen wird in die neue Ganzheitsvorstellung und den Begriff der finalen Entwicklung eines Organismus - des biologischen oder des sog. sozialen - unbeachtet der Gedanke der allgemeinen Determination übernommen. "Wie man überhaupt Zufall nennt, wovon die Ursachen zu verwickelt und zu sehr gehäuft sind, um sie zu kennen, so ist Zufall in den Erfindungen beinahe nichts anders, als der unmerkliche Fortgang einer Wissenschaft, wenn er bis auf den Punkt kommt, wo diese kleinern vorher unbeträchtlichen Zuwüchse gleichsam in Eins gebracht sind und durch ihre Anwendung sichtbar gemacht werden". In diesem Exzerpt aus "einigen Vorlesungen von Abr. Gotth. Kästner" (129) wird ein naturphilosophisch nicht einmal genügend geklärtes (130) Wachstumsschema auf die menschliche Geschichte der Erfindungen, der Wissenschaften übertragen. Abschließend heißt es konsequent: "Im Menschen, in der Natur, in der Seele ist alles Wachstum, Entwicklung. Wir erkennen nur immer das Äußerste; die Mittelzustände, von welchem das eine zu dem andern hindurch muß, bleiben für uns verborgen". (131) Diese schon ganz "hegelsch" anmutenden Zeilen bezeugen besonders deutlich, "daß und wie Hegel gleichsam aus seinen frühen Auszügen heraus weiterdenkt". (132)

Die geschichtliche Entwicklung vollzieht sich im Sinne des Fortschritts. Die jeweils höhere Stufe an Aufklärung ist auch selbstverständlich die wertmäßig höhere, abgesehen von einem idealen Urzustand (133), dem die Menschheit, in der Aufklärung sich selbst erkennend, wieder zueilt. Für diesen optimistischen Fortschrittsglauben Hegels spricht schon sein Spottruf über eine Erscheinung des Aberglaubens: "O tempora! o mores! Geschehen Anno 1785". (134) Dieser Optimismus der Entwicklung in seiner Anerkennung eines bestehenden Gesetzes der Geschichte und der jeweils herrschenden, fortschrittlichsten Erscheinungsform (135) führt zum Konformismus. Eine Glückseligkeitsmoral, welche beim Nichterreichen eines gewünschten Gutes statt zu einer tieferen und umfassenderen Überwindung zum Selbstbetrug und Darüberhinwegtäu-

schen anderer auffordert - wenn auch mit den freundlichsten Absichten - fördert diesen Realismus der Anpassung. Dazu exzerpiert Hegel aus Wünsch (136): "Laßt eure Unruhe und ängstlichen Wünsche niemanden merken; zwingt euch anfangs, ein anderes Gut aufzusuchen, welches jenem in vielen Stücken ähnlich und vielleicht leichter zu erlangen ist als jenes, zeigt denen, die euch an der Erlangung des ersten hindern, daß euch nichts daran gelegen sei, ob es gleich nicht wahr ist. Anfangs wird es euch freilich schwer, anders zu reden und zu handeln, als es euer Herz erfordert; aber nach und nach wird es leichter ...". Das Gut, das der ethische Idealist nicht vergessen wird und für das er sich, wenn er es als wertvoll erkennt, unter Preisgabe seiner eigenen Glückseligkeit einsetzt, wird hier von einem total verschiedenen Grundansatz her - dem rein theoretischen der anerkannten Faktizität ("amor fati") -, ohne den lauten Protest der Tat, der Rede oder des Gedankens preisgegeben. Die Anerkennung der bloßen Faktizität, wie sie in der Geschichte erscheint, liefert sich denjenigen Mächten aus, die diese Faktizität setzen und bestimmen.

Auch die Güte des Mittelwegs ("wohl dem, der in allem die rechte Mittelstraße findet! -") (137) ist ethisch eine Illusion.

Die große Entwicklung der Universalgeschichte, ein "Begriff der Geschichte", ein "philosophisches Verständnis der Weltgeschichte" (138) interessiert Hegel mehr als das althumanistisch-philologische Detail: "Noch keine Weltgeschichte hat mir besser gefallen als Schröckh's. (139) Er vermeidet den Ekel der vielen Namen in einer Special-Historie, erzählt doch alle Hauptbegebenheiten, läßt aber klüglich die viele(n) Könige, Kriege (wo oft ein paar Hundert Mann sich herumbalgten) u. a. dgl. ganz weg, und verbindet, welches das vorzüglichste ist, das Lehrreiche mit der Geschichte; ebenso führt er den Zustand der Gelehrten und der Wissenschaften überall sorgfältig an". (140) Mit diesen Worten beginnt gewissermaßen der bewußte Aufbau von Hegels großem geschichtsphilosophischem System, das die Reihe der zahlreichen Geschichtsphilosophien des 19. und 20. Jahrhunderts eröffnet, die fast durchweg nicht von der Geschichte des Heils und dem Geschichtserlebnis und Verantwortungsbewußtsein des Individuums ausgehen, sondern von einer abstrakten Geschichtskonstruktion - so etwa bei Hegel der Geschichte des Wissens und Sichselbstwissens - und mit ihrem jeweiligen Monismus ihre Einseitigkeit gegenüber allen anderen unter Beweis stellen.

Die sich immanent erfüllende Geschichte ist beim späteren Hegel wesentlich "Memoria", sie bewahrt in der Erinnerung der Einzelgeister die Erinnerung der Vorangegangenen: dieser Gipfelgedanke der "Phänomenologie" (141) keimt schon in einer frühen Tagebucheintragung (142) anläßlich des Gedächtnisses

an die Hersteller eines ihm vorliegenden zweihundert Jahre alten Buchs: "Do-
luissent sane homines illi incolumes, si compertum habuissent, post mortem
descensuram ex animis hominum memoriam sui. Memoriam virtutum, memo-
riam bene factorum. Jam quidem alia plane sentire hos homines non dubito".
Im übrigen ist dieser Gedanke natürlich nicht Hegels Schöpfung, sondern ge-
hört zur humanistischen Lehre von der Unsterblichkeit in den Nachkommen kör-
perlicher oder geistiger Natur.

Nach welchem formalen Gesetz sich die Einzelbewegungen der Menschheit
auf dem ihr vorgesehenen Wege des Fortschritts und der "Aufklärung", im Auf-
stieg über die "Stufen von Bildung"(143), vollziehen, wird von Hegel in Stutt-
gart und noch auf längere Zeit unbehandelt bleiben. Erste geringfügige Ansätze
zur Dialektik finden sich in jener Tagebuchäußerung "jedes Gute hat seine
böse Seite"(144) und einem philologisch-sprachpsychologischen Exzerpt über
Deponentien und das Medium.(145) Nur der Wissende, der "Weise", ist im
geschichtlichen Ablauf souverän, er steht auf der Stufe der Vorsehung - aller-
dings nur retrospektiv -, kennt die "List der Vernunft"(146). In einem für He-
gel, wie allein die Redewendungen zeigen, maßgeblichen Exzerpt heißt es
(147): "Da sich indessen die wenigsten Menschen zum Selbstdenken erheben, so
ist es doch für den Beobachter, der es weiß, wie es bei diesem Schauspiel hin-
ter den Kulissen aussieht, kein unangenehmer Anblick, wenn er ein Heer von
geistlosen Geistern, in denselben Dunst akademischer Weisheit gehüllt, auftre-
ten sieht; er sieht doch wenigstens keine Gerippe. Fürs bürgerliche Leben scheint
Dampf und Mittagslicht, Wolken und Feuersäule meist einerlei zu sein; die Völ-
ker folgen beiden". Hegels persönliche Neigung, viel mit Lehrern zu verkehren,
wie aus seinem Tagebuch ersichtlich ist, und seine Lektüre von eigentlich für
Erzieher bestimmten Büchern,(148) erweisen seinen Wunsch, schon früh "hinter
die Kulissen" zu schauen und seine Hochschätzung des theoretischen Wissens,
das ihm mit einer eigenartigen Macht des sogenannten "freien" Lebens in
der als "sinnvoll und notwendig"(149) erkannten Wirklichkeit verbunden gilt,
die nach der Ansicht des jungen Hegel auch zum wirksamen "Eingreifen in
das Leben der Menschen"(150) befähigt.

Inwieweit nun in der geschilderten Entwicklung Hegels auf sein späteres, dem
Pantheismus Spinozas nahestehendes System hin das genauere Kennenlernen
Kants und auch Rousseaus von deren praktischer Philosophie her eine
Wende oder nur einen Aufschub bedeutet hat, werden wir in den folgenden Ka-
piteln zu zeigen suchen.

III. STAAT UND KIRCHE

Über Hegels Stellung zur Politik sagt Rosenkranz rückblickend: "Die Politik reizte ihn gewaltig, aber ein praktisches Eingreifen in dieselbe blieb ihm doch als Tat stets fern".(151) Darauf hätte auch seine Studienwahl der Theologie in gewissem Sinne schließen lassen können. Allerdings wird er sich nach Beendigung der Stiftszeit in Tübingen wie auch Hölderlin mit dem Gedanken eines juristischen Studiums tragen und sich noch für mehrere Jahre bemühen, durch seine Schriften über die Religion unmittelbar "in das Leben der Menschen einzugreifen", bis er sich nach Jena zu rein wissenschaftlicher Tätigkeit begibt, nachdem er sich lange genug mit "untergeordneten Bedürfnissen der Menschen"(152) befaßt zu haben glaubt.

Hegels erste politische Philosophie wird republikanisch sein. Schon in Stuttgart zeigen sich Ansätze zu einem an der römischen "res publica" orientierten Republikanismus, der von ihm in der weiteren Problematik seiner Jugendschriften immer in engem Zusammenhang mit religionsphilosophischen Fragen erörtert wird.

"Die Lektüre des Livius macht Epoche bei ihm", schreibt Rosenkranz (153) - und Livius war der Geschichtsschreiber der Republik! In einer kurzen Schilderung der römischen Geschichte, die der junge Hegel in seinem Tagebuch gibt (154), wird die republikanische Periode als die Glanzzeit zwischen dem ungesetzlich gewordenen Königtum und der Verfallsepoche des Cäsarismus dargestellt.(155) Interessant ist auch in diesem Zusammenhang Hegels Doppelverhältnis zum Volk, das für ihn als Republikaner der würdige Souverän (156), im Vergleich mit dem Wissenden jedoch ganz einfach der unaufgeklärte "Pöbel" ist. Dieser Widerspruch zwischen dem idealisierten und dem realen Volk bleibt ungeklärt.(157)

Das Interesse Hegels für Staat und Staatsleben ist schon jetzt bemerkenswert, obgleich der Staat hier noch nicht als "Gott auf Erden", als "sterblicher Gott" im Sinne von Hobbes, erscheint. Den Gymnasiasten fesseln Aufstieg und Verfall "großer Reiche", er möchte wissen, "was diese oder jene Begebenheit und Staatsveränderung für die Verfassung der Nation, für ihren Charakter u. s. w. für Folgen gehabt habe"(158), in Octavius schildert er zum ersten Mal den Machtmenschen (159), dem er später immer wieder seine Ehrerbietung zollen wird - so in Nimrod noch während seiner Jugendperiode, so in der ihm eigentümlichen Interpretation des Beginns der Interpersonalität, dem Herr-Knecht-Verhältnis.

Daß Hegel sich mit dem Staat befaßt, ist darum so wichtig, weil der Staat als in natürlicher Hinsicht umfassendster Inbegriff der organisierten menschlichen Gemeinschaft für Hegel und seine Nachfolger stets in direktem Gegensatz zur Kirche als der großen übernatürlichen Gemeinschaft steht, einmal versöhnt, ein andermal wieder im Kampf mit ihr stehend betrachtet. Der Staat wird folgerichtig stets an den Platz treten, von dem er die Kirche verdrängt hat, und seine jeweilige Ideologie als Mittel zum Heil propagieren oder aufzwingen. Der totale Staat ist die letzte Konsequenz der Verherrlichung des Staates; eine irdische Alternative als konsequentes Gegenteil die Anarchie. Die übernatürliche Überwindung beider Extreme und ihrer Mischformen ist die Kirche.

Es ist darum außerordentlich wichtig zu wissen, welches Staatsbild sich schon beim jungen Hegel ausprägt. In seiner Staatstheorie steht Hegel in Stuttgart besonders unter dem Einfluß Sulzers und wahrscheinlich Ferguson-Garves. Bezüglich der für den einzelnen Staatsbürger in seinem Verhältnis zum Staat entscheidenden Bestimmung der Politik durch die Ethik zeigt sich bei Sulzer der in der Aufklärung weitverbreitete und von Hegel übernommene Eudämonismus: "Staatswissenschaft oder Politik enthält die Theorie der Glückseligkeit ganzer Staaten oder bürgerlicher Gesellschaften und zeigt die Mittel an, wodurch dieselbe kann erreicht werden". Das Recht wird vom Staat willkürlich gesetzt: "Die Rechtsgelehrsamkeit ist die Wissenschaft der willkürlichen Gesetze eines Staats. Die durch die besondere Verfassung eines Staats bestimmten Verbindlichkeiten und Rechte, nennen wir das willkürliche Recht (jus positivum) und die daher entstehenden Gesetze, willkürliche Gesetze".(160) Das Naturrecht wird rein theoretisch gefaßt, eine deutliche Abgrenzung zur "Willkür" nicht gegeben und selbstverständlich kein Bezug zur "lex divina, lex aeterna" hergestellt: "Das natürliche Gesellschaftsrecht (jus naturale sociale, jus civile universale) begreift die Theorie der Rechte und Gesetze, welche aus der Natur einer bürgerlichen Gesellschaft überhaupt entstehen, und also allen Staaten gemein sind".(161) Der Einfluß Garves auf Hegels Staatslehre kann mit Hoffmeister nur vermutet werden.(162) Garve dürfte nach dem Hinweis von Rosenkranz zusammen mit Ferguson durch die Übersetzung und Kommentierung von des letzteren "Grundsätzen der Moralphilosophie" (163) gewirkt haben. Die Behauptung Hoffmeisters, "ganz prinzipiell" sei "eine Übereinkunft Hegels mit Garves Staatsideal, der konstitutionellen Monarchie, vorhanden", muß wohl auf den späteren Hegel beschränkt werden. Das "Staatsethos" Garves dürfte hingegen durchgängig für Hegel verbindlich geworden sein; so sagt Garve (nach Hoffmeister): "Der Mann von öffentlichem

Geiste muß sich selbst vergessen" - "sich als einen Teil eines Ganzen betrachten" etc.(164) - Kritisch ist hierzu zu bemerken, daß die erste der genannten Forderungen in jeder wirklichen Hingabe realisiert wird, daß sie aber im staatlichen Bereich niemals gegen ein unveräußerliches Recht verstoßen darf, das jeder auch sich selbst und vertretungsweise wiederum einer größeren Gemeinschaft schuldig ist (z.B. Freiheit der Person) und daß das "Sichselbstvergessen" zwar Inhalt einer sittlichen Norm, aber nicht einer Rechtsnorm sein kann (wie es im totalen Staat sein soll, wo das Individuum der Gemeinschaft geopfert werden kann). Zum zweiten Postulat wäre zu sagen, daß es nur dann berechtigt ist, wenn der Staat nicht das höchste und letzte Ganze darstellen soll, dem der Mensch angehört, weil sonst die übernatürliche Aufgabe als Teil seines Wesens gelegnet und unterdrückt würde.

Eine für das Völkerrecht verhängnisvolle Ansicht könnte Hegel, nach Hoffmeister, dem Schluß der "Anmerkungen und Abhandlungen zu Cicero's Büchern von den Pflichten" (von Garve) entnommen haben: "Die Souverains (nach Hegel die Staaten) seien gegeneinander im Stand der Natur, die Privatpersonen dagegen im Rechtszustand ..."(165). Diese Auffassung widerspricht der christlichen Theorie, daß das Naturrecht für alle Rechtssubjekte gilt, also auch für die souveränen Staaten. Ferner wird dadurch nur das Interesse des einzelnen Nationalstaates, wie ihn auch schon der junge Hegel als höchste soziale Einheit, als eine Gestaltung des "Volkes", sieht, - nicht seine Verpflichtung dem Naturrecht und damit allen anderen "Souveränen" gegenüber beachtet und die übernationale Kirche dem "Willkürrecht" der Einzelstaaten ausgeliefert.

Die Aufgabe der Erziehung und "Bildung" liegt beim Staat. Rosenkranz berichtet in diesem Sinn von Hegels "Rede beim Abgang vom Gymnasium"(166): "Nachdem er gezeigt, daß der elende Zustand der Künste und Wissenschaften bei den Türken nicht in dem Mangel an Talent, sondern in dem an Interesse für dessen Bildung von seiten des Staates liege, schloß er: 'So großen Einfluß hat also die Erziehung auf das ganze Wohl eines Staates! ...'".(167) Wie weiter oben schon angemerkt, handelte Hegels erstes uns überliefertes Exzerpt vom "Plan der Normal-Schulen in Rußland".(168)

Hegels Stellung zum Individuum wird im Zusammenhang mit seiner Staatsphilosophie, die an die Religionsphilosophie sich eng anschließt, praktisch außerordentlich bedeutsam, wie ebenso im unmittelbar religiösen Bereich. Der "Ekel der vielen Namen" in der vielfach sich ins Detail verlierenden "Special-Historie"(169) stört sein Interesse an der großen Entwicklung der "Hauptbegebenheiten". Die "Simplizität" "der Alten" hält er für erstrebenswerter als die "feinen Nebenzüge" der Modernen (170). - Diesen Triumph des All-

gemeinen trifft man ja überall da an, wo die Antike übernommen werden soll, ohne christlich verarbeitet zu sein. - Einen echten Sinn für das ursprünglich Individuelle findet man bei Hegel von Anfang an nicht, offensichtlich weil es nicht erklärt, "begriffen" werden kann.

Vorbild eines höheren Lebens sind - aus fast allem Vorhergehenden folgt es - für Hegel die Griechen(171) der Polisgemeinschaft, so wie seine Erziehung und Grundeinstellung sie ihm nahebringen. "Hätten sich die Deutschen ohne fremde Kultur nach und nach selbst verfeinert, so hätte ihr Geist ohne Zweifel einen andern Gang genommen ..."(172) - dieser schon ganz dem Ductus des älteren Hegel vorklingende Satz ist entscheidend für ihn geworden. Denn bei aller Verehrung der Griechen kommt es ihm darauf an, nicht untätig zu bleiben, sondern zu versuchen, den Deutschen zur Entdeckung ihres eigenen Volkscharakters zu verhelfen - "deutsch zu philosophieren", wie es später heißt - und das Volk - nun aber wieder nach dem griechischen Vorbild - auf die Stufe der Aufklärung zu erheben. Hierzu ist es unerlässlich, eine "Volksreligion" zu schaffen. Das Christentum wird an diesem Ideal zu messen sein. All dies wird in Tübingen und Bern geschehen.

TÜBINGEN UND DIE ERSTE HÄLFTE DES BERNER TRIENNIUMS

E I N L E I T U N G: STUDIUM UND SELBSTBILDUNG

Bei einem Vergleich zwischen der geistigen Entwicklung Hegels an Hand seiner Schriften und dem äußeren Verlauf seiner Jugend unter dem Aspekt des Orts- und damit Umgebungswechsels stellt sich heraus, daß die geistige Gestaltung der Umstellung des äußeren Lebens nicht genau konform verläuft. So wäre es verfehlt, den vor uns liegenden Abschnitt religionsphilosophischer Reflexion, dessen uns überlieferte Fragmente zum Großteil durch den bereits traditionellen Sammelbegriff "Volksreligion und Christentum" zusammengefaßt werden, (1) kurzerhand als "tübinger Periode" zu bezeichnen. Nur der kleinere Teil der Fragmente, die für diesen Entwicklungsabschnitt des jungen Hegel kennzeichnend wurden, stammt aus Tübingen, der größere aus den ersten eineinhalb Jahren des Trienniums, das Hegel als Hauslehrer in Bern verbrachte. (2)

Äußerlich beginnt der zweite Lebensabschnitt Hegels mit der Übersiedlung von Stuttgart nach Tübingen, vom "humanistischen" Gymnasium auf die theologische Fakultät, das "Stift". In seinem geistigen Fortschreiten wird dieser Ortswechsel durch einen Umschwung des Wissens charakterisiert, durch eine schon rein studienmäßig bedingte Wendung zur Theologie und Religionsphilosophie; die religionsphilosophischen Stellungnahmen der stuttgarter Zeit blieben demgegenüber vereinzelt wie gemäß der humanistischen Ausbildung die tiefere Berührung mit diesem Problemkreis. Doch erst gegen Ende der tübinger Studienjahre datieren die frühesten schriftlichen Äußerungen zur Auseinandersetzung mit dem neuen Stoff. Das andere Kennzeichen der geistigen Veränderung ist die Inangriffnahme einer ausführlichen Beschäftigung mit Rousseau, mit der Hegel seine "Aufhebung" der Aufklärung beginnt.

Äußerlich schließt die zweite Entwicklungsperiode Hegels der reflektierenden Auseinandersetzung mit dem Christentum nicht durch die Übersiedlung von Tübingen nach Bern, sondern an dem epochalen Höhepunkt im Briefwechsel der Jugendfreunde Hegel und Schelling, in dem Schelling seine Identifizierung des spinozischen All mit dem absoluten Ich verkündet und Gott als "persönliches Wesen" für überwunden erklärt, (3) worauf Hegel in seinem Antwortbrief (4) zustimmend eingeht. Zeitliche Grenzpunkte dieses Kernstückes einer Gedankenkorrespondenz sind der 4. Februar und der 16. April 1795, die Daten der beiden Briefe. Innerhalb der dazwischen liegenden Zeit vollzieht Hegel innerlich

für sich den neuen epochemachenden Umschwung zum pantheistischen Identitätssystem, der zwar erst in der frankfurter Periode konkrete Ergebnisse zeitigt, jedoch den letzten Entwurf zu "Volksreligion und Christentum" schon eindeutig von allem Vorhergehenden abgrenzt und der hiermit beginnenden Spätperiode in Bern das ihr wesentliche Allgemeine verleiht.

Am 27. Oktober 1788 trat Hegel "in das theologische Stift zu Tübingen" ein. Nach einem späteren Selbstzeugnis (5) hatte er "den Stand des Predigtamts nach dem Wunsche" seiner "Eltern ergriffen". Das Studium der Theologie erhielt seine Zuneigung wegen der "Verbindung ... mit der klassischen Literatur und Philosophie". Als "Kandidat der Theologie" nach dem Examen im Herbst 1793 verzichtete er jedoch auf das "Predigtamt" und zog vor, "unter den Berufsarten des theologischen Standes" das Amt eines Hofmeisters zu wählen, das ihm sowohl die Gelegenheit offenließ, sich ausgiebig mit "der alten Literatur und der Philosophie" zu befassen, als auch "in andern Ländern und unter fremden Verhältnissen zu leben" ermöglichte.(6) So ging er im Herbst 1793 als Hofmeister nach Bern, wo er bis Herbst 1796 blieb.

Das Studium der Theologie hat nicht Hegels tiefste Zuneigung und Wertschätzung besessen: "In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneteren Bedürfnissen der Menschen anfang, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln".(7) In dieser brieflichen Äußerung ist Hegels Jugendentwicklung von ihm selbst schlagwortartig zusammengefaßt; sie impliziert, daß er einerseits die Theologie und seine ihr gewidmete Kritik und Reflexion in seinem religions-philosophischen System aufzuheben gedenkt, aber es muß auch darauf hingewiesen werden, daß er andererseits nicht zuletzt wegen seiner reservierten Haltung gegenüber dem Theologiestudium mit seiner wohl auch damals vorhandenen Möglichkeit zum tiefen Eindringen in die Welt des christlichen Glaubens, deren Fundament nicht erreicht hat. Das soll im folgenden erwiesen werden. Inwieweit die nicht ausreichende Würdigung des Christentums sein ganzes System, in das sie ja "aufgehoben" wird, bestimmt hat, kann in diesem Zusammenhang nur angedeutet bzw. aus dem Dargestellten gefolgert werden.

Hegels Jugendentwicklung ist spätestens von Beginn des Theologiestudiums an vom Kampf der "zwei Wahrheiten" durchzogen, in dem für Hegel die Philosophie siegt, trotz oder besser: wegen seiner theoretischen Vermittlungsversuche, die er später ins Absolute selbst verlegt.

Über den Studiengang Hegels ist in der biographischen Literatur schon genügend berichtet worden.(8) Es sei hier kurz erinnert, daß der junge Adept der Theologie im Spätsommer 1790 sein Magisterexamen ablegte, womit der erste Teil des

Studiums, der vorwiegend der Philosophie gewidmet war, abgeschlossen wurde.(9) Von nun an konzentrierte sich der Studienplan auf die Theologie, wobei auch die ersten Proben der Kanzelrede geliefert werden mußten. Dieser Tatsache verdanken wir die vier Predigten Hegels.(10) Im Sommer und Frühjahr des Jahres 1793 schloß er das Theologiestudium mit der Konsistorialprüfung ab.(11)

Die in Tübingen herrschende theologische Richtung gehörte dem Supranaturalismus an, seine beiden Hauptvertreter waren hier Storr und Flatt. Während Hegel diesem besonders philosophische Anregungen und vor allem eine nähere Bekanntschaft mit Kant, dessen Philosophie der Supranaturalismus theologisch auszuwerten bestrebt war, verdankte, wurde er von jenem über mehrere Jahre mit der theologischen Begriffswelt vertraut gemacht.(12) Der Supranaturalismus versuchte von den Grundsätzen der Offenbarung her ein strenges System der Dogmatik zu entwerfen. "Seine Basis war die Überzeugung von der Personalität der Gottheit, der Freiheit, dem Wert und der Unvergänglichkeit der Menschenseele, wie sie dem biblischen Christentum zugrundeliegt".(13) Er setzt somit der natürlichen Religion der Aufklärung, in seinen Prinzipien unerschüttert durch Wissenschaftsgläubigkeit und Bibelkritik, die übernatürliche Wahrheit des Christentums entgegen. Um jedoch der rationalistischen Polemik Widerpart zu halten, bediente er sich selbst der Methode strenger Begrifflichkeit und Deduktion. Hierin verpflichtete er sich ganz dem Geist des Rationalismus, wie er in einer einseitigen Interpretation der cartesianischen Methode über Leibniz-Wolff einerseits, Spinoza und dessen zunehmende Anhängerschaft andererseits die Denkweise der Aufklärung des Kontinents weitgehend bestimmte.

Für die Supranaturalisten stand die Wahrheit der Offenbarung fest. Sie waren gläubige Männer, und man muß ihnen wohl zubilligen, daß die wesentlichen Elemente des christlichen Glaubens, die sie - nach Dilthey -(14) "in ein System von dünnen Begriffen" umsetzten, für sie noch die Fülle lutherischer Frömmigkeit, noch viel von der Substanz des Evangeliums und der Tradition besaßen. Aber viele Studenten der jetzt heranwachsenden Generation, unter ihnen Hegel und seine Stiftsgenossen Schelling und in mancher Beziehung auch Hölderlin, waren im neuhumanistischen Geist der Aufklärung groß geworden, in deren theoretischer Überzeugung das Christentum nur eine gleichberechtigte Religion unter anderen angesichts des Ideals der Vernunftreligion war. Die mehr oder weniger starke spätpietistische Frömmigkeit, mit der sie in ihrer Kindheit in Berührung gekommen waren, vermochte nicht, dem Schwung der Griechenbegeisterung zu widerstehen. Das leidenschaftliche Interesse am politischen und ästhetischen Leben der Griechen wurde verstärkt durch die Aufnahme Rous-

se aus; sein Pathos erhöhte und erzeugte vielfach erst die enthusiasmierte Gefühlseligkeit der jungen Generation. Natur als Allheit des Lebens, Nation als höchster Inbegriff von Gesellschaftlichkeit und das Genie als der autonome Mensch waren die neuen Ideen, die sich dem christlichen dreieinigen Gott und seiner Kirche entgegensetzten, aber bald auch der noch immer persönlich gedachten Vernunftgottheit und der kosmopolitischen Menschheit der Aufklärung, wenn sie auch deren formale Elemente übernahmen.

Damit kämpfte der Supranaturalismus gegen einen doppelten Gegner auch beim jungen Hegel, da einerseits dessen Glaube, bei der Ankunft in Tübingen noch ganz rationalistisch-aufklärerisch gefärbt, nicht mehr von der alten Christlichkeit wirklich erfüllt war, und er nun andererseits zunehmend von der Verehrung der Griechen und der Ideenwelt Rousseaus bestimmt werden sollte. Der Kampf war hier aussichtslos, zumal "jugendliches Absolutheitsstreben die Autonomie der Persönlichkeit als unbedingte Konsequenz des Kantischen Denkens gegenüber dem Offenbarungsglauben geltend machte".(15) Zusammen mit Schelling (16) schwor Hegel dem Supranaturalismus ewige Feindschaft, ja, die Freunde erinnern sich noch nach Hegels Abschied von Tübingen an ihren Eid, "... Frieden mit der Satzung, nie, nie einzugehen".(17) Besonders der Versuch des Supranaturalismus, Kant und Fichte in ihrer verzweifelten Apologie des Christentums als ihre Verbündeten argumentieren zu lassen, erregt die Entrüstung Schellings und Hegels, als sie sich während des letzteren ersten beiden Jahren in Bern schon dem Spinozismus nähern. Überall dort, wo sich Hegel gegen die "objektive Religion", Dogmatik und Theologie wendet, hat er wahrscheinlich zuerst die Supranaturalisten des tübinger Stifts vor Augen.

Im Zusammenhang mit der Kritik des christlichen Dogmas, die Hegel in Tübingen beginnt, steht als ihre Voraussetzung die Kenntnis der christlichen Lehren. Man kann mit Dilthey als positiven Erfolg des theologischen Studiums eben jene lange währende Auseinandersetzung mit dem Christentum und diese "Ansammlung von Wissen" (18) buchen und dem Entdecker des "jungen Hegel" auch darin zustimmen, "daß er von den Schülerjahren ab das Griechentum und nun von den tübinger Lehrjahren ab das Christentum als die beiden größten geschichtlichen Kräfte der Vergangenheit nacherlebte und zergliederte".(19) Daß "ihm später die ganze Bewußtseinstiefe der jüdischen und der christlichen Religiosität" aufgegangen sei, muß jedoch bestritten werden.(20) Ob Hegel, wie Dilthey meint, tatsächlich schon in Tübingen "die jenseitige Wirklichkeit" des "Dramas von Strafgerechtigkeit und Versöhnung", dessen Konzeption der Supranaturalismus von Storr lehrte,(21) "verwarf", ist fraglich; endgültig dürfte dieser Schritt in die Immanenzphilosophie erst in Bern vollzogen worden sein.

Der württembergische Protestantismus zu Hegels Studienzeit vereinigte in sich Merkmale der lutherischen und der reformierten Konfession. Mit der Aufnahme calvinistischer Lehren und Ansichten war anscheinend eine gewisse puritanische Strenge und Lebensfeindlichkeit unter die gläubigen Evangelischen Württembergs eingezogen, zu der die neuhumanistische Bildung und ein natürliches Bedürfnis nach Schönheit und einem umfassenden Verhältnis der Religion zur Welt, zum "Leben", beim jungen Hegel in entschiedenem Widerspruch standen. Bezeichnend (22) ist seine Äußerung: " - so hat die Form der Religion eine zu düstere Außenseite als daß sie sich versprechen dürfte, daß man für ihre Forderungen die Freuden des Lebens hingeben würde -".(23) Hegels Reaktion auf die übertriebene Gesetzesstrenge und Naturfeindlichkeit des Puritanismus neigte nun wie bei so vielen anderen in der gleichen Lage (24) zu einer absoluten Verherrlichung des "Lebens". Sein Bild des Christentums, das er mit dem zeitgemäßen der Antike vergleicht, ist von der protestantischen Form des Christentums bestimmt: "Bei unserem größten öffentlichen Fest naht man sich dem Genusse der heiligen Gabe in der Farbe der Trauer mit gesenktem Blick".(25) Er versteht jedoch nicht die Bedeutung der protestantischen Hochschätzung des Karfreitag, zu der er erst viel später - die Anfänge liegen in der frankfurter Periode - ein tieferes, wenn auch nur theoretisches Verhältnis erlangen sollte. In diesem Frühstadium sieht er nur die Einseitigkeiten des Protestantismus und überträgt sie unbedenklich auf die ganze Christenheit.(26)

Rosenkranz berichtet über Hegels Lektüre in Tübingen: "Mit Hölderlin, Fink, Renz und anderen Freunden las und durchsprach Hegel ... Platon, Kant, Jakobi's Woldemar und Allwill, die Briefe über Spinoza und Hippels Lebensläufe in aufsteigender Linie".(27) Und ein ehemaliger Stiftsgenosse fügt hinzu: "Sein Held war Rousseau, in dessen Emile, Contract social, Confessions er beständig las".(28) Er kannte nachweislich Montesquieu (29) und vermutlich auch Werke anderer bedeutender französischer Aufklärer. In Bern begann Hegel dann, seine historischen Studien zu intensivieren.(30)

Die Aufklärung bestimmte, zumindest formal, auch in Tübingen noch weitgehend Hegels Denken. Es ist besonders gegenüber der Antike noch nicht "geschichtlich" in der diesem Terminus später von ihm selbst verliehenen Bedeutung.(31) Die Hauptrolle in der von Hegel bevorzugten deutschen Aufklärungsliteratur spielt Lessing, vorzüglich dessen "Nathan", und Moses Mendelssohn mit seinem "Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum"(1783)(32). Die deutsche Aufklärung stellte "die Frage nach dem geschichtlichen Gehalt, der geschichtlichen Wirksamkeit der Religionen, vor

allem des Christentums", in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen.(33) Hegel schließt sich dieser Tendenz an, obwohl gerade er, darin der englisch-französischen Richtung näher stehend, die hochbedeutsame Rolle der Staats- und Sozialphilosophie und Politik in ihrer Beziehung zur Religion (34) und ihre Wichtigkeit bei der Verwirklichung der Absicht "zum Eingreifen in das Leben der Menschen" (35) betonte. Die Kritik der geschichtlichen Erscheinung des Christentums, die er noch ganz im Geiste der Aufklärung begann, wurde von ihm in sein universal-historisch-dialektisches System übernommen und nach seinem Tode von seinen Schülern "zur Zeit der Auflösung des Hegelianismus"(36) weitergeführt, vor allem von den sog. "Linkshegelianern".(37)

Entschieden wendet sich Hegel schon damals gegen die "Schwätzer" in der Aufklärung: " - sie speisen einander mit kahlen Worten, und übersehen das heilige, das zarte Gewebe der menschlichen Empfindung"; recht betriebene Aufklärung ist "wahre Weisheit".(38) In dieser Reflexion über die Aufklärung ist ein deutliches Abrücken von ihrer Alleinherrschaft im Reich des Wissens erkennbar; sie wird nicht allen Bezirken der Wirklichkeit gerecht, wenn sie den Rationalismus absolut setzt. Hegel entdeckt für sich den Bereich des Irrationalen, der in seiner Jugendphilosophie ständig an Bedeutung gewinnt. Dessen Interpretation wird entscheidend auch für sein späteres System.

Ein vorbildliches Ereignis bedeutete für Hegel und seinen Freundeskreis die französische Revolution. Bekanntlich sollen Hegel, Hölderlin und Schelling in der Umgebung Tübingens "einen Freiheitsbaum gepflanzt und ihn unter Absingen revolutionärer Lieder umtanzt haben".(39) In einem politischen Geheimclub wurden "französische Papiere"(40) gelesen. Die Stammbucheintragungen geben ein beredtes Zeugnis der zukunftssträchtigen Ideenwelt, welche nach der rationalistischen Kritik, die in ihrer negativen Arbeit das "Ancien Regime" zu stürzen geholfen hatte, nun die "fortschrittlichen" Gemüter auch jenseits der Grenzen Frankreichs mit neuen positiven Inhalten erfüllte, wie sie vorher nur von wenigen gesetzt worden waren: "in tyrannos", "Tod dem Gesindel", "Vive la liberté!", "Vive Jean Jaques!", "Vaterland und Freiheit!" u. a.(41) Die jakobinische Schreckensherrschaft von 1793/94 wurde auch von Hegel abgelehnt. Er wendet sich in seinem Brief an Schelling von Weihnachten 1794 ausdrücklich gegen die "Schändlichkeit der Robespierroten".(42) Er sieht aber in den Errungenschaften der Revolution immer noch "die Grundlage der kommenden Erneuerung der Gesellschaft".(43) Er ist Republikaner, sein Grundanliegen gilt der Erziehung des Volkes zur Selbstbestimmung in Politik und Religion, zur Polis-Gemeinschaft. Aus diesem durch die Revolution verstärkten Drang zur politischen Praxis als der angestrebten Verwirklichung der Vernunftgesetzlichkeit entstehen die Fragmente über "Volksreligion und Christentum". Die politisch-

soziale und religiöse Problematik wird dann in der zweiten Hälfte der berner Zeit nochmals ausführlich behandelt in der "Positivität der christlichen Religion", worauf wir im folgenden Kapitel eingehen werden. Später verwandelt sich die französische Revolution für Hegel aus einer unmittelbaren Aufforderung zur Umgestaltung von Gesellschaft und Religion zu einem notwendigen, vergangenen Ereignis der geschichtlichen Wirklichkeit.(44)

Eine im Vergleich zur stuttgarter Zeit genauere, wenn auch nicht sehr gründliche Kenntnis vor allem der praktischen Kritik Kants und in der frühen berner Periode von dessen Religionslehre (45) gab Hegel eine einheitliche und systematisch begründete Formulierung der Ideen von "Vernunft und Freiheit"(46) in ihrem Verhältnis zur überlieferten Religion (47) an die Hand. Gerade den eigentlichen "impetus" Kants, die subjektive Begründung der Möglichkeit von Ethik in der Freiheit, hat Hegel in seiner vollen Bedeutung nicht erfaßt. Er bleibt besonders in seinem Grundverhältnis zur Religion dem Aufklärungsdenken verhaftet. Die Vernunftreligion ist das Ideal, (48) dessen Verwirklichung die Volksreligion zu dienen hat. Wie den jungen Hegel in der uns vorliegenden Periode der tübinger und frühen berner Zeit an "Spekulationen" fast ausschließlich ihre "Anwendbarkeit auf allgemeiner brauchbare Begriffe" interessiert, so auch an der "Kantischen Philosophie", "deren Resultate auf manche uns noch gang und gäbe Idee anwenden zu lernen".(49) Die Anwendung der Ergebnisse philosophischer Spekulation auf die Veränderung (50) der religiösen und "gesellschaftlichen Wirklichkeit"(51) ist das Charakteristikum dieser Periode.

Den entscheidenden Anstoß zur Konzeption seiner Schrift über "Volksreligion und Christentum" und das Vorbild zur Erfassung seines Grundanliegens "Leben", Lebendigkeit eines Ganzen, (52) dürften für Hegel die Schriften von Rousseau geliefert haben, unter ihnen vor allem der "Emile"(53) und der "Contrat social".(54) Wurde der "Emile" schon früh für Hegels Erziehungsbestreben, vermutlich in Verbindung mit den analogen, universalhistorisch-kosmopolitischen Ansichten Lessings, wegweisend, so der Contrat social neben den Anregungen durch Montesquieu und Herder für den Entwurf des Begriffs der Einheit "Volk". Neu ist, daß der junge Hegel "Volk" und "Religion" ausführlich zueinander in Beziehung setzt. Vorbildlich für das Gegensatzpaar "öffentliche Religion" und "Privatreligion" dürfte die aus dem rousseauschen Ideal des "Volksganzen"(55) sich ergebende Entgegensetzung von "öffentlichem" und "privatem" "Interesse"(56) gewesen sein. Eine wertvolle Bereicherung der Methode, für die komplexe Problematik der Religion eine adäquate Lösung zu finden, bedeutete dem jungen Hegel die gegenüber dem rationalistischen Aufklärungs-

denken revolutionäre Hervorhebung des "Gefühls" (57) als theoretisch-praktischen Mittels zur Erkenntnis und Wiederherstellung der Einheit der Natur. Das allbelebende Gefühl wird zum Kriterium der Unterscheidung von "subjektiver" (58) und "objektiver Religion". Im übrigen war Rousseau auch der erste, der die Intuition von der Wichtigkeit des "Subjektiven" als eines Weltprinzips, wenn auch vorerst lediglich in religiös-sozialer Beziehung, in Hegel wachrief, - eine Intuition, die er fortan nicht mehr losläßt und in immer neuen Modifikationen erweitert.

Lessing tritt gegenüber der revolutionären Subjektivität Rousseaus scheinbar zurück. Sein Rationalismus wird der aktuellen Problematik nicht gerecht. (59) Immerhin steuert er hierzu sein von Hegel sozialphilosophisch angewandtes Ideal der Lebendigkeit des Wissens bei, (60) wie wir schon in der stuttgarter Periode sahen. Ebenso bleibt er für Hegels Auffassung des Verhältnisses von Vernunftreligion und Christentum maßgebend. (61) Darüber hinaus wird sein rationalistisch-aufklärerischer Begriff der Vernunftreligion (62) von Hegel anscheinend völlig univok mit der kantischen Konstruktion des Vernunftglaubens (63) gebraucht, was auf ein Mißverständnis des Grundansatzes von Kant schließen ließe. Außerdem kommt Lessing mit der Überlieferung und religionsphilosophischen Ausdeutung der Ringparabel des Boccaccio, die das Kernstück seines von Hegel so oft zitierten "Nathan" bildet, die Fortpflanzung des Averroismus in der Religionsphilosophie zu, während er durch Jacobis (64) dem deutschen Publikum und mit ihm auch dem jungen Hegel als ein Anhänger des Spinozismus vorgestellt wurde; zwei eng verwandte Geistesrichtungen in zwei unabtrennbaren Disziplinen der Philosophie, Religionsphilosophie und Metaphysik, wurden so von Lessing mittelbar Hegel nahegebracht. Gerade für die "Geschlossenheit" (65) des hegelschen Systems und seiner Vorformen hat er damit eine maßgebliche Anregung geliefert.

Mit Schiller verbindet den jungen Hegel vor allem dessen ästhetisch-moralische und zugleich geschichtsphilosophische Lehre von der Veredelung der Natur, - der "Sinnlichkeit", wie es bei Hegel heißt -, als Mittel zur Gestaltung des idealen Menschen. Die "ästhetische Erziehung des Menschen" ist eine Hauptaufgabe der "Volksreligion" (66). Wie Hegel die Verehrung des ästhetischen Ideals der Antike mit Schiller verbindet, so, durch freundschaftlichen Kontakt gesteigert, mit dem jugendlichen Hölderlin (67), zu dem er bis in die frankfurter Zeit in engster persönlicher Beziehung stand. Hölderlin schrieb im Februar 1791 in Hegels Stammbuch die "altgriechische Formel der Gegenwart der Gottheit im Universum" (68): "Hen kai Pan". Sie wurde zum Motto ihrer Freundschaft und der Philosophie Hegels.

In einem Brief an Schelling von Ende Januar 1795 gesteht Hegel bezüglich der systematischen Versuche anderer Philosophen in der Metaphysik jener Jahre: "Mit den neuern Bemühungen, in tiefere Tiefen einzudringen, bin ich eben so wenig noch bekannt, als mit den Reinholdischen, da mir diese Spekulationen (mehr) nur für die theoretische Vernunft von näherer Bedeutung als von großer Anwendbarkeit auf allgemeiner brauchbare Begriffe zu sein scheinen".(69) Diese Äußerung charakterisiert den praktischen Geist Hegels in der vorliegenden Periode, der sich noch bis in die frankfurter Zeit durchhalten wird und später dem System eine spezifische Note durch die bewahrte Hochschätzung des Politischen gibt. Gleichzeitig deutet sich aber eine Wende zur Metaphysik an, welche die folgende Periode von der uns vorliegenden unterscheidet. Fortan steht dann im Hintergrund der Untersuchungen die Idee eines Gesamt-Weltentwurfs. Das seit jener durch Schelling herbeigeführten epochalen Wende des Frühjahrs 1795 klar gefaßte Prinzip von Hegels Philosophie: der "Idee Gottes als des absoluten Ich" (70) - konkretisiert sich immer stärker in den neu entstehenden Jugendschriften der beiden an die uns gegenwärtig vorliegende anschließenden Perioden.

In seinem echt aufklärerischen Anliegen, "gewisser allgemeiner Vorurteile und stillschweigender Voraussetzungen ... ledig zu werden", (71) in der Absicht der stillen Revolution, (72) die ein Grundthema des Briefwechsels zwischen Hegel und Schelling (abgeschwächt auch mit Hölderlin) bildet (73) - liegt die Beurteilung Rousseaus und Kants als philosophischer Revolutionäre, aber auch Fichtes und Reinholds. Sie werden bis zur metaphysischen Wende von 1795 vor allem wegen ihrer Bedeutung in der religiösen und politischen Revolution im Geist des Zeitalters geschätzt.(74)

Die Stellungnahme Hegels zu Fichte ist von vornherein gespalten, (75) nicht zu vergleichen mit der begeisterten Verehrung von Seiten Schellings. (76) Obwohl Hegel für "Volksreligion und Christentum" Fichtes "Kritik aller Offenbarung" benutzt hat, (77) greift er bereits Anfang 1795 die gleiche Schrift an, da sie der Theologie neue Beweis- und apologetische Methoden in die Hände spiele: "Er selbst hat mäßigen Gebrauch gemacht; aber wenn seine Grundsätze einmal fest angenommen sind, so ist der theologischen Logik kein Ziel und Damm mehr zu setzen ...".(78)

Die Grundgedanken der "Wissenschaftslehre" Fichtes von 1794, die der eigentliche Ansatz von Hegels metaphysischer Wende im Frühjahr 1795 war, erhielt er durch Schelling und Hölderlin, die sie bereits spinozistisch gedeutet hatten.(79)

Die Freundschaft mit Schelling war durch "das gemeinsame Interesse an der Revolution", das ihn gleichzeitig mit Hegels bestem Kameraden Hölderlin verband, zustande gekommen. (80) Der Freundeskreis der drei erhielt als Kampfziel das Motto: "Reich Gottes", das durch das Wirken der "unsichtbaren Kirche" der in "Vernunft und Freiheit" Gleichgesinnten verwirklicht werden sollte. (81) In ihrer philosophischen Korrespondenz wurde der frühreife und geistig beweglichere Schelling für Hegel der Gebende. Die entscheidende Anregung, die er Hegel durch seine spinozistische Fassung der fichteschen "Wissenschaftslehre" geben wird, haben wir schon erwähnt und werden sie im systematischen Teil des nächsten Kapitels weiterverfolgen.

Bei einer Zusammenfassung des historisch-biographischen Teils des vorliegenden Kapitels läßt sich, gleichzeitig im Vorausblick auf den systematischen, sagen, daß die geistige Entwicklungsperiode des jungen Hegel, die sich von der tübinger bis in die frühe berner Zeit erstreckt, nicht nur äußerlich durch die Revolution gekennzeichnet ist. Auch innerlich ist sie eine Übergangsperiode. Die rationalistisch-aufklärerischen Grundlagen des hegelschen Denkens aus der stuttgarter Zeit werden erschüttert, aber nicht aufgegeben, sondern auf einer höheren Ebene bereichert erhalten, aufgehoben.

Die fragmentarischen anthropologischen, moralistischen, sozialphilosophischen und -pädagogischen Studien des vorliegenden Zeitabschnitts finden ihren Beziehungspunkt in einer pragmatischen Religionsphilosophie. Diese lockerste Vorform des Systems findet "konkretere" (zusammengewachsene) Nachfahren in den beiden folgenden Perioden. In der Revolutionszeit, die uns vorliegt, ist der Systemgedanke noch nicht bewußt. Er wird zum ersten Mal inhaltlich in der metaphysischen Wende von 1795 ausgesprochen, bleibt aber dann noch äußerlich, bis er in Frankfurt verinnerlicht wird und schon eine reifere, für Hegel spezifische Formung erhält.

I. DAS FRAGEN NACH DEM ABSOLUTEN

1. Sollen und Sein

Zunächst und bis in die berner Spätzeit hinein überwiegt beim jungen Hegel das Interesse für die rousseauisch-kantisch-fichtesche Idee des Sollens gegenüber dem Sein. Noch in jenem Brief, der in seinem theoretischen Teil die Identifikation Gottes mit dem absoluten Ich ausspricht (82), - und damit die Verwandlung des Sollens ins Werden impliziert -, heißt es in praktischer Hinsicht: "Mit Verbreitung der Idee, wie alles sein soll, wird die Indolenz der gesetzten

Leute, ewig alles zu nehmen, wie es ist, verschwinden".(83)

An der metaphysischen Wende ist die Menschheit als "absolutes Ich" in gewissem Sinne "Gott" geworden und verwandelt von dieser "höchsten Höhe" die mangelhafte entäußerte Wirklichkeit zurück in den Naturzustand ihres ihr vor dieser größten philosophischen Entdeckung unbewußten Wesens: "Man wird schwindeln bei dieser höchsten Höhe aller Philosophie, wodurch der Mensch so sehr gehoben wird; aber warum ist man so spät darauf gekommen, die Würde des Menschen höher anzuschlagen, sein Vermögen der Freiheit anzuerkennen, das ihn in die gleiche Ordnung aller Geister setzt? Ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswert dargestellt wird; es ist ein Beweis, daß der Nimbus um die Häupter der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde, die Völker werden sie fühlen lernen, und ihre in den Staub erniedrigte(n) Rechte nicht fodern, sondern selbst wieder annehmen, - sich aneignen".(84)

Der Moralismus des jungen Hegel, der auch noch die folgende Periode weitgehend bestimmt, mißt die defiziente Wirklichkeit am Vernunftgesetz als dem Wesensgesetz der Menschheit. Er ist gepaart mit einer politisch-sozialen Philosophie, (85) welche die "Praxis" der Vindikation der alienierten Rechte beschreibt, und einer Religionspädagogik, die das objektivierete "Reich Gottes" wieder subjektiv werden lassen will.

Der Kantianismus, der in den drei fundamentalen "Kritiken" bereits ein neues System der Philosophie forderte, genügt dem jungen Hegel wegen des mangelnden Bezugs auf die konkrete Gestaltung einer politischen Gemeinschaft offensichtlich nicht. Trotzdem bleibt er ihm unter allen Philosophemen jener Zeit bezüglich der Moralphilosophie bis in die berner Jahre hinein am nächsten, da er hier in einer umfassenderen und ausgearbeiteten Form das rousseauische "Sollen" als Prinzip der praktischen Philosophie vorfindet. Dessen Bezüge zur Umwandlung der gesellschaftlichen Wirklichkeit vermißt er zwar, und wie jenem die Lebendigkeit des Politischen fehlt, so auch die lebendige Einheit der menschlichen Vermögen, wie sie Rousseau und Schiller anstrebten. Doch ist ihm das einzige Vermögen des Übersinnlichen mit Kant die praktische Vernunft.(86)

Das vom Übersinnlichen ausgeschlossene theoretische Vermögen ist in der "unbedingten Einheit des denkenden Subjekts"(87) begründet. Die Umbildung der kantischen "transzendentalen Apperzeption" in das "Bewußtsein" bei Reinhold (88) ist zwar noch in keinen inneren Zusammenhang

gebracht, sondern beide werden nur enzyklopädisch aufgezählt. Es ist jedoch beachtlich, daß in den überlieferten Definitionen als ein prinzipielles Konstituens des Bewußtseins (89) das Vorstellungsvermögen genannt wird, einmal als "Generalkraft"(90), ein andermal sogar als "Grundkraft". (91) Damit ist dem "Bewußtsein", das bald im zur Gottheit erhobenen "absoluten Ich" aufgehen wird, ein für hegelsches Denken und sein späteres System bezeichnender Inhalt gegeben. Hier deutet sich bereits die philosophische Herrschaft der "Theorie", der Geistesgesetzlichkeit an gegenüber der Hochschätzung des "Willens", des "affectus" in einer anderen Richtung der Begründung der Philosophie.

2. "Hen kai Pan"

Gegen Ende der Zusammenfassung der historischen Quellen, aus denen der junge Hegel während der Revolutionsjahre sein Wissen vermehrte und seine ersten eigenen religionsphilosophischen Gedankengänge entwickelte, haben wir gesehen, daß neben dem tatsächlich überwiegenden praktischen Interesse auch theoretische Erwägung der tradierten und aktuellen Philosopheme den Studenten und jugendlichen Hofmeister bewegten. Wir stellten fest, daß die Neigung dazu wächst und ihren ersten Höhepunkt in der metaphysischen Wende von 1795 erreicht, während derer ein erster Gesamtentwurf des Absoluten entsteht, wenn auch unselbständig und in einfachster Form. Wir können nun neben der geringfügigen und äußerlichen Würdigung der zeitgenössischen Psychologie und Erkenntnislehre durch den jungen Hegel eine starke Strömung seines Denkens in Richtung des umfassenden metaphysisch-religiösen Ansatzes von 1795 erkennen, wenn wir die den religionsphilosophischen Versuchen der Jahre 1788 bis 1795 zugrundeliegende Einheit feststellen. Diese umfassendste Einheit ist das allerdings bloß programmatisch, ohne klare Systematisierungsabsichten von Hölderlin ausgesprochene "Symbolum": "Hen kai Pan".(92) Inwieweit Hegel diese Formel des Pantheismus in der vorliegenden Periode verarbeitet hat, wollen wir an Hand von Einzelhinweisen studieren. Jedenfalls ist er in diesem Entwicklungsabschnitt noch nicht das alleinige Lebensprinzip hegelschen Denkens wie später in Frankfurt. Im Vordergrund steht immer noch die Vernunftreligion der Aufklärung.

Denn neben der Tendenz zum dynamisierten Spinozismus und Pantheismus erhält sich beim jungen Hegel dieser Periode, während deren größerem Teil (bis 1793) er immerhin Theologiestudent ist, eine schwache Beziehung zum christlichen Begriff der Vorsehung und zu einem persönlichen Gott. Noch im Januar 1795 fragt er im Brief an Schelling: "Einen Ausdruck in Deinem Brie-

fe von dem moralischen Beweise verstehe ich nicht ganz: 'den sie so zu handhaben wissen, daß das individuelle, persönliche Wesen herausspringe'. Glaubst Du, wir reichen eigentlich nicht so weit?"(93)

Die Verbindung zur Transzendenz Gottes, zum eigentlichen Christentum - so schwach sie auch sein mag - steht in engem Zusammenhang mit des jungen Hegels Kantianismus, in dessen von der Sinn-Idee getragenen moralischen Postulat des Daseins Gottes, dessen "Vernunftglaube" noch wichtige Züge des Gottes der alttestamentarischen und christlichen Offenbarung enthält.

Im folgenden wollen wir jedoch zuerst diejenigen gewissermaßen "unterschweligen" Gedanken Hegels betrachten, die schon auf die "spinozistische" metaphysische Wende von 1795 hinweisen, da erst von ihnen her die Eigenart von Hegels Kritik an Theologie und Christentum in der Schrift über die "Volksreligion" ganz verständlich wird.

Das Hen kai Pan ist allumfassend. Es ist das Ganze. Im Leben ist die Ganzheit vollkommen. Also muß das Ganze lebendig sein. Der höchste Wert und die Wahrheit ist das Leben.

Die Ordnungsregionen der Wirklichkeit sind nur in einem System zusammenlebend wahr - im Ganzen: "Geist des Volks, Geschichte, Religion, Grad der politischen Freiheit desselben - lassen sich weder nach ihrem Einfluß aufeinander, noch nach ihrer Beschaffenheit abgesondert betrachten - sie sind in ein Band zusammenverflochten - wie von drei Amtsbrüdern keiner ohne den andern etwas tun kann, jeder aber auch vom andern etwas annimmt".(94) Die Religion ist mithin ein Teil des Ganzen. Ihre Wahrheit besteht nicht in der Transzendenz, in einem weltüberhobenen Absoluten.

Das Leben ist höchste Einheit. In ihm gibt es keine Trennung. Es steht über der Unterscheidung von Person und Person, Person und Sache. Sein Wesen ist Schönheit, Allharmonie. Das "Gefühl fürs Schöne" wirkt einheitsstiftend. Am höchsten entwickelt waren die "ästhetischen Seelenkräfte" bei den Griechen, (95) in deren "Polis" ja auch die Einheit und Ganzheit des Lebens am stärksten das Volk zusammenhielt.

Das Leben ist in einer Haupteigenschaft Natur. Vom Genius der Griechen heißt es: "Er ist der schöne Jüngling ... mit dem ganzen Gefolge der Grazien, mit ihnen der balsamische Atem der Natur, die Seele, die von ihnen eingehaucht, er aus jeder Blume sog ...".(96) Die "Muttererde" fesselte zwar diesen Genius mit dem "ehernen Band der Bedürfnisse", "aber er hat es durch

seine Empfindung, durch seine Phantasie so bearbeitet, verfeinert, verschönert ... , daß er sich in diesen Fesseln als in seinem Werke, als einem Teil seiner selbst gefällt". Die beste Erziehung ist die "Erziehung der Natur".(97)

Das Ganze des Lebens wirkt gesellschaftlich im "Volk", dem "kollektiven Subjekt".(98) Hegel "untersucht dieses kollektive Subjekt, seine Taten und seine Schicksale im Laufe des geschichtlichen Geschehens, der Umwandlung der gesellschaftlichen Wirklichkeit". "Der Zerfall" dieses kollektiven Subjekts in "private Individuen" (99) führt zu der Zerspaltenheit der abendländischen Religion und Politik, die es gilt, in der "Volksreligion" wieder aufzuheben. Die Methode der Vereinigung ist im Ideal des Mittelwegs enthalten: "... die vielen Widersprüche der alten Philosophen besonders in der Spekulation über den praktischen Teil der Weltweisheit haben wenigstens die Mühe erleichtert, den Mittelweg zu finden, wo die Wahrheit liegt".(100)

Die Einheit mit der Natur wird durch eine besondere (Vor)Form der Entäußerung geleistet. Die "Empfindung", die "Phantasie" des "Genius der Völker" veredelt die "Bedürfnisse" der Natur, so "daß er sich in diesen Fesseln als in seinem Werke, als einem Teil seiner selbst gefällt".(101)

Dagegen darf "das Schöne der menschlichen Natur" nicht an ein "Individuum" veräußert werden, weil sonst nur dieses "fremde Individuum" verehrt, die Menschheit als Ganzes selbst aber verworfen wird. Das ist jedoch im Verlauf der Verfallsgeschichte des Abendlandes in "der christlichen Religion" geschehen. Im Lauf der Jahrhunderte verschwindet aber wieder "das Interesse an dem Individuellen"; "was uns das Individuum interessant machte", erscheint "selbst als Idee in ihrer Schönheit", wird "von uns gedacht, unser Eigentum".(102) Die Zeit ist gekommen, in der wir "das Schöne der menschlichen Natur" - wieder als unser eigenes Werk freudig erkennen, es uns wieder aneignen, und dadurch Selbstachtung für uns empfinden lernen, da wir vorher nur uns eigen glaubten, was nur Gegenstand der Verachtung sein kann -".(103) Gesetz des Lebens ist das Schicksal. Die "Begriffe der Griechen von ihren Göttern" waren "aufs innigste mit dem allgemeinen Begriff von Schicksal verbunden ... - eine ganz menschliche Theorie - lächerlich dagegen das Raisonnement über Zulassung mancher Begebenheiten von Gott - und die Gründe dieses Zulassens, wodurch man die Vorsehung zu retten glaubt -".(104) Das unpersönliche, willenlose, blinde Schicksal, tritt hier an die Stelle der Vorsehung. "Gehorsam unter Natur und Notwendigkeit" sollte eine "Maxime" der "Vernunft" sein. Wenn man "dies Gesetz als uns zwar unverständlich, aber als heilig ehrt, was bleiben für Ansprüche auf Entschädigung ... übrig?"(105) Von den Griechen wurde die "eiserne Notwendigkeit" geachtet, sie folgten dem "unabänder-

lichen Schicksal ohne Murren".(106) Gewiß ist "die Hoffnung einer Entschädigung für ausgestandene Leiden ... ein tröstender Gedanke, ein Gedanke, den wir von der Gerechtigkeit fordern ...". Aber was gegen unsere Erwartung geschieht, ist nicht immer ein Unrecht: wir sollten "uns mehr von der Natur abhängig ... betrachten".(107) Der "amor fati" steht hier gegen alttestamentarisches Rechtsbewußtsein - und die Liebe Gottes

Die irrationalen Züge des Schicksalsgewebes der Natur rühren an rauschhaft-heidnische Vorstellungen der verborgenen Alleinherrscherin Natur, der Magna Mater. Der "Schleier der Maja" verhüllt die "deitas abscondita". In diesem Sinn schreibt der junge Hegel von der Amme des jungen Griechen: " - an der Hand der schönen, freien Phantasie schmückte sie mit ihren Blumen den undurchdringlichen Schleier, der die Gottheit unseren Blicken entzieht -".(108) Blind verteilt die "moira", die "anankaia tyche" das Schicksal, den "Strom der Naturnotwendigkeit".(109) Die Einordnung in die Eigengesetzlichkeit der Natur gehört zum Griechenideal. Unter diesem Ideal erscheint auch der exzessive Rausch der Bacchantinnen, der "die Gottheit selbst gegenwärtig zu sehen" wähnte, - immerhin als "eine Begeisterung der Freude, des Jubels - eine Begeisterung, die bald wieder ins gemeine Leben zurückkehrte" -, unbedenklicher als die "religiösen Ausschweifungen der Phantasie" im Christentum.(110) Mit der Griechenverehrung setzt auch eine mittelbare Verehrung der alten Götter ein.(111) Der Glaube an sie gewinnt die Hochschätzung des entfernten Betrachters, dem das Christentum fremd geworden ist. Hier kündigt sich die "Wiederkunft des Dionysos"(112) an, wie sie bei Nietzsche und in den politischen Populärphilosophemen des 20. Jahrhunderts Triumphe feierte. Der ekstatische Naturalismus bringt mit sich den Taumel (113) der Begeisterung. Die bacchantische Ekstase, der dionysische Enthusiasmus (114) werden vorgezogen der Entrückung und Verklärung im Christentum und dem Rat der Nüchternheit des Alten und Neuen Testaments. Hier zeigt sich besonders stark, wie wenig innere Bindung zum Christentum in seinem Ursprung und seinen historischen Erscheinungen von hoher Mystik beim jungen Hegel besteht.

Die Überbewertung der Natur, des Irrationalen führt außerdem konsequent zur Ideologietheorie, zur Unterstellung des Interesses bei anderen in deren Beschäftigung mit angezweifelte(n) geistigen Realitäten: "Die Orthodoxie ist nicht zu erschüttern, solange ihre Profession mit weltlichen Vorteilen verknüpft in das Ganze e(ines) Staats verwebt ist. Dieses Interesse ist zu stark, als daß sie so bald aufgegeben werden sollte, und wirkt, ohne daß man sich's im Ganzen deutlich bewußt ist".(115)

Ferner ist mit dem naturalistischen Immanentismus eine eigenartige Form von

Existentialismus verbunden. Die kleine Einzelexistenz im großen politischen Ganzen muß ebenso durchlebt und durchwebt sein wie das große lebendige Vorbild eben der Polis. (116) Dem großen "Haus des Seins" (117), der Polis, entspricht der Einzelexistenz "kleins Häuschen, das der Mensch alsdann sein eigen nennen kann ...", (118) dem das politische Ganze durchherrschenden "citoyen" - der mit seiner kleinen Ganzheit vertraute "Hausvater". (119) Dieser Vergleich ist aber bei Hegel nun in seiner eigentlichen Bedeutung auf religiöse bezogen. "Ein großes hohes Gebäude der Gotteserkenntnis und der Erkenntnis der menschlichen Pflichten und der Natur" bleibt dem Einzelnen äußerlich. Für ihn ist es besser, daß er "in sich selbst und aus sich selbst ein eigenes Häuschen baut zu seiner Bewohnung"; tut er das nicht, so ist er "ein Buchstabenmensch", "- ... hat nicht sich selbst gelebt und gewebt -". (120) Dieser eigentümliche Geist der Beschränkung, die das Ganze aus seinen Teilen, kleinen Ganzheiten, aus sich heraus baut, entspringt einer organismisch-politischen Grundeinstellung. Alle Formen des Lebens, so auch die Religion, entstehen in der Entfaltung des Keimes innerer Gesetzlichkeit. - Die große und freie Forderung des Sollens ist dieser Einstellung wesensfremd. Der christliche Idealismus verneint diesen Geist geschlossener Zufriedenheit. Seine Erfüllung liegt im Unendlichen, ist der Unendliche selbst.

Trotz aller antitheologischen und antichristlichen Äußerungen kommt es bei Hegel nicht zu einem ausgesprochenen Atheismus. Anstelle des Christentums - soweit es gezeugnet wird - tritt der Pantheismus. Bald erhält sogar das Christentum seinen Platz in den pantheistischen Vorformen des Systems, aber nur als eine, wenn auch höchste Ausprägung der allgemeinen Religion. Man muß bei einer näheren Sichtung der sogenannten "Theologischen Jugendschriften" dem nüchternen Urteil von Georg Lukacz zustimmen, daß sie in ihrer Haupttendenz "gegen die christliche Religion gerichtet sind", (121) besonders deutlich die frühen unter ihnen. Doch sind fast alle diese Schriften auf eine fatale Weise "religiös". Inwieweit der Pantheismus konsequenterweise Atheismus ist, wird an anderer Stelle zu erörtern sein.

Selbständige Kenntnis der Welt ist Weisheit, eine "Überzeugung", die durch eigenes "Nachdenken über Abhängigkeit von Meinungen wie von den Eindrücken der Sinnlichkeit" sich "erhoben hat" und als "praktische" aus der "Fülle des Herzens" spricht. (122) Diese Kardinaltugend der vorchristlichen Welt ist für Hegel in diesem Stadium die wichtigste, bis sie in Frankfurt von dem eigenartig säkularisierten Theologumenon der Liebe beiseitegeschoben wird, dennoch aber später, allerdings "mystisch" modifiziert, den höchsten Platz der spekulativen Tugend erhält. Wie Heiligkeit mit Tugend konfrontiert wird, so das Ge-

heimnis des Glaubens mit der Weisheit. Sokrates ist für Hegel die Verkörperung der Weltweisheit, (123) Christus ein Verkünder der "Vernunftreligion", die "verkörperte Tugend", aber auch der weltfremde Stifter einer eingeschränkten Glaubensgemeinschaft. Sokrates besaß beides: Wissen von der Welt und Tugend. Er umfaßte die geschlossene Welt vom Geist bis zur Natur. Er stellte keine transzendenten Ansprüche. Er war sich selbst genug wie die Weisheit selbst. "Ruhiger Genuß" und "Erfüllung der Pflichten" (124) steht gegen die perennierende Wachsamkeit der christlichen Tugend, die Rastlosigkeit der Heiligen, die Erfüllung des Leidens, die Erkenntnis der Sünde und Schuld, das Gebet und die Erhörung.

Die Welt des Geistes, zu der auch die Religion gehört, befindet sich - wie die Natur in der Entwicklung - in stetem "Fortschritt". (125) Das hat zunächst nichts zu tun mit einer Besserung der Menschheit; im Gegenteil, es geht die "rührende" "Einfalt der Sitten" verloren; (126) gegenüber der Antike ist die Geschichte des Abendlands eine Verfallsgeschichte. Aber vielleicht ist der "Genius der Völker" (127) nicht unwiederbringlich "von der Erde entflohen". (128) Der Optimismus des jungen Hegel "in Bezug auf die Möglichkeit der Erneuerung der Menschheit, einer revolutionären Periode der wiedererwachten Freiheit und Menschlichkeit" (129) spricht aus seinen Versuchen, mit Hilfe der "Volksreligion", orientiert am Leben der Polis, den Stand antiker Sitlichkeit wiederzuerlangen. So würde die "aes aurea" (130) am Anfang der Weltgeschichte stehen und im Zeitalter der Revolution wieder erreicht werden. Die "Revolution im Geiste eines Zeitalters" bereitet sich im stillen vor. Von der als fortschrittlich begrüßten "Religionslehre" Kants schreibt Hegel an Schelling: "... der Einfluß derselben, der jetzt freilich noch still ist, wird erst mit der Zeit ans Tageslicht kommen". (131) Die Macht der Idee der Aufklärung, in ihrer höchsten Vollendung bei Kant, ist unwiderstehlich, ihre künftige Herrschaft gewiß: "Unter dem Bauzeug, das sie (die Theologen; Anm. von mir, K. W.) dem Kantischen Scheiterhaufen entführen, um die Feuersbrunst der Dogmatik zu verhindern, tragen sie aber wohl immer auch brennende Kohlen mit heim; - sie bringen die allgemeine Verbreitung der philosophischen Ideen. -" (132) Und die eigene Kampfmethod der stillen Revolution hat diese Erkenntnis des stetigen, langsamen Fortschritts zu einem mächtigen Umsturz hin zu berücksichtigen: "Ich bin überzeugt, nur durch kontinuierliches Schütteln und Rütteln von allen Seiten her ist endlich eine Wirkung von Wichtigkeit zu hoffen, es bleibt immer etwas hangen; und jeder Beitrag von der Art, auch wenn er nichts Neues enthält, hat sein Verdienst; - und Mitteilung und gemeinschaftliche Arbeit erneuert und stärkt. Laß uns oft Deinen Zuruf wiederholen: 'Wir wollen nicht zurückbleiben'". (133) Den revolutio-

nären Zielen dieser Verschwörung der "unsichtbaren Kirche" für "Vernunft und Freiheit" widmet Hegel, wie er in dem vorliegenden Brief selbst sagt, seine ganze freie Zeit.(134) Seine Jugendschriften sind allesamt Beiträge zur "Revolution" im soeben beschriebenen Sinne.

Man sieht, daß die Geschichte eine Grundkategorie des alles umschließenden Lebens - in der umfassenden Bedeutung von "Natur" im weiteren Sinn, von "wahrer Wirklichkeit", die Hegel ihm schon unausgesprochen gibt - darstellt. Vorerst bleibt die Geschichte auf die "Geschichte der Menschheit" eingeschränkt.(135) "Wir sehen hier den menschlichen Geist in ganz besondern Lagen und Umständen sich entwickeln".(136) "Der menschliche Geist war zu allen Zeiten im allgemeinen derselbe, nur daß seine Entwicklung durch die Verschiedenheit der Umstände unterschiedlich modifiziert wird".(137) So ist auch hier der Begriff des Ganzen tätig. Der menschliche Geist, im wesentlichen derselbe, modifiziert sich in seinen Akzidenzen. Vor allem aber verläuft die "Entwicklung" ganz "natürlich".(138) Dabei ist es wichtig zu bemerken, daß gerade dort, wo der Einbruch des Übernatürlichen am nächsten läge - in der Geschichte des "Israelitischen Volkes"(139) - dieses Geschehen durch die Bibelkritik "natürlicher erklärt und begreiflicher gemacht" werden soll.(140) Hieraus ergibt sich, zumindest andeutungsweise, daß die "Geschichte" als Beweismittel gegen die Übernatur dienen bzw. den Rest des Unbegreiflichen auf ein Minimum herabsetzen soll.(141) Ansatzweise zeigt sich beim jungen Hegel außerdem die ungerechtfertigte Methode, Lehren und Forderungen des Christentums durch deren historischen Mißbrauch oder deren Nichterfüllung herabzusetzen oder zu widerlegen zu versuchen, wofür die Floskel, die "Geschichte" habe "gelehrt"...,(142) typisch dasteht und wobei in der Auswahl der Beispiele der eigene Standpunkt, hier z.B. der überwiegend politische,(143) maßgebend ist.

3. Die Vernunft und das Übervernünftige

"Man ist von den Bemühungen, die Mysterien der Religion durch Vernunft annehmbar zu machen, zurückgekommen, und hält itzt sehr viel auf den Unterschied, daß jene Lehren zwar über die Vernunft, aber nicht wider die Vernunft seien", schreibt Hegel in der Auseinandersetzung mit dem Problem des Übervernünftigen, einer echten Transzendenz. Er wendet sofort ein, daß es mit dieser Unterscheidung "nicht weit her ist, denn ist die Vernunft höchste Richterin ihres Glaubens, so wird sie das, worauf sie in dem ganzen Umfang ihres Gebrauchs und ihrer Kraftanwendung nicht kommen zu können glaubt nicht annehmen ...".(144) Der erste Satz dieses Abschnitts nimmt offensichtlich auf die

Versuche der Supranaturalisten, die Ergebnisse von Kants theoretischer und praktischer Vernunftkritik in der Theologie anzuwenden, Bezug. Hierauf weist Schelling in seinem Brief an Hegel vom "heil. Dreikönigsabend, 1795" ausdrücklich und mit viel Ironie hin. (145) Es ist aber so gut wie sicher, daß sich Hegel schon während seines Theologiestudiums mit diesem Fragenkreis auseinandergesetzt hat und jetzt in der ersten Hälfte seines berner Aufenthalts eine klare Formulierung seiner Stellungnahme schriftlich niederlegt. Wie aus dem zweiten Satz erhellt, die Vernunft werde, "das, worauf sie in dem ganzen Umfang ihres Gebrauchs nicht kommen zu können glaubt nicht annehmen", findet hier jedoch sogleich eine Auseinandersetzung mit Kant selbst statt. Und zwar wird dabei eine Schlußfolgerung aus dessen Darlegung der Unerkennbarkeit transzendenter Gegenstände gezogen, die der Autor der "Kritiken" nicht forderte. Dessen Grundanliegen war ja gerade gewesen, das "Wissen einzuschränken, um dem Glauben Platz zu machen". Der junge Hegel geht somit über Kant hinaus, wenn er meint, die Vernunft könne, was sie nicht zu beweisen vermag, auch "nicht annehmen, nicht glauben", wozu er anmerkt: "Man könnte sagen, die Lehren seien an sich der Vernunft nicht zuwider, aber es sei der Vernunft zuwider sie zu glauben". (146) Aus diesen beiden Äußerungen geht nun hervor, daß der junge Hegel den Begriff der Vernunft in einem doppelten, ungeklärten Sinne gebraucht. Einmal ist sie ihm die theoretische Vernunft Kants, die nicht in der Lage ist, das Ding-an-sich zu erkennen, die an der Frage der Begründung der Existenz überhaupt scheitert, d.h. vom Begriff nicht zur Existenz kommen, d.h. das Dasein Gottes nicht beweisen kann. In der zweiten Bedeutung, in welcher die Vernunft bei Hegel Werturteile fällt, entspricht sie der praktischen bei Kant. Gerade durch sie sieht nun Kant die Möglichkeit offen, die Empirie zu überspringen und im Akt der Freiheit an einem für ihn allerdings problematischen Absoluten teilzuhaben, das weder mit Mitteln der Empirie noch der theoretischen Vernunft zu erfahren und zu begreifen ist, noch von einem von beiden abhängt, sondern in sich gründet. In diesem absoluten Akt nun hat sich bei Kant der Mensch zu entscheiden. Aufgegeben ist ihm das absolute Sollen des kategorischen Imperativs, unmittelbar bewußt ist ihm aber auch das allgemeine Streben nach Glückseligkeit. Die Erfüllung dieser beiden Momente findet er in dem Postulat der Existenz Gottes, zu dem er sich nur im Glauben bekennen kann oder auch nicht. Über "Eigenschaften" Gottes sagt nun Kant aus seiner theoretischen Skepsis heraus nichts aus. Hierin folgt ihm auch Fichte in seinem Versuch einer "Kritik aller Offenbarung", die aber mit dem Aufweis von der Möglichkeit des Sprechens Gottes in der Geschichte den Glauben an die Heilige Schrift als nicht widervernünftig begründet. Hegel schreibt darum auch gerade Fichte die

Schuld an dem "Unfug" der Supranaturalisten in seinem Antwortbrief an Schelling von "Ende Januar 1795" zu. (147)

Da nun Hegel sich in seiner Stellungnahme zur Verweisung der "Mysterien der Religion" in den Bereich des Übervernünftigen gerade über deren Eigenschaft als "Lehre" innerhalb einer Religion äußert, muß man hier noch nicht annehmen, daß er an der Existenz eines transzendenten Gottes, vielleicht selbst eines, wenn auch eingeschränkt, persönlichen höchsten Wesens im Sinne der "Vorsehung" prinzipiell zweifelt. Denn aus anderen Fragmenten geht hervor, daß er noch immer an die Vernunftgottheit der Aufklärung glaubt, wenn sie auch stellenweise modifiziert ist durch die praktische Vernunftreligionslehre Kants. Noch in seinem letzten Brief an Schelling vor der "metaphysischen Wende", die durch dessen Interpretation des "absoluten Ich" Fichtes veranlaßt wurde, scheint er von der Gültigkeit des "moralischen Beweises" überzeugt, dagegen immerhin unsicher in der Frage des "persönlichen Wesens": "Einen Ausdruck in Deinem Briefe von dem moralischen Beweise verstehe ich nicht ganz: 'den sie so zu handhaben wissen, daß das individuelle, persönliche Wesen herausspringe'. Glaubst Du, wir reichen eigentlich nicht so weit?" (148)

Wir müssen in den Schriften dieser Revolutionsperiode Hegels, in der sich widersprechende Strömungen nebeneinander herlaufen, noch einen Vernunftglauben an den transzendenten Gott bei ihm voraussetzen. Deshalb dürfte sich sein ablehnendes Verhalten gegenüber dem Versuch, die von gewissen Aufklärern als angeblich widervernünftig angegriffenen religiösen Lehren seit Kants Aufnahme in die Theologie als übervernünftig zu bezeichnen, nur gegen die Annahme dieser Lehren, den Glauben an die ihnen zugrunde liegenden "Mysterien der Religion" wenden.

Diese Vermutung wird durch den darauffolgenden Absatz unterstützt: "Solche Worte also, die für die Vernunft verloren ... - ... nur für das Gedächtnis zu brauchen sind, können bloß noch für das Heiß, bloß in Ansehung ihres Einflusses auf die Willensbestimmung eine Wichtigkeit für den Menschen haben -". (149)

Hegel hatte also erstens gemeint, es gebe Lehren der Religion, auf welche die Vernunft "nicht kommen zu können glaubt", wobei er sie mit Kant offensichtlich als theoretische Vernunft verstand. Im gleichen Satz hatte er aber durch eben die gleiche Vernunft die nun einmal vorhandenen Lehren verwerfen lassen, womit er sie, über die theoretische Feststellung hinaus, als praktische Vernunft werten ließ. Maßstab für die Annahme von religiösen Lehren, die ei-

gentlich "für die Vernunft verloren sind", ist nur "ihr Einfluß auf die Willensbestimmung". Die praktische Vernunft entscheidet also, welche der Moralität förderlich oder wenigstens nicht widersprechend sind - und damit zur Aufbewahrung in einer "Volksreligion" verantwortet werden können. Da nun aber die Vernunft im tieferen Sinne, dort wo die praktische sich ganz mit der theoretischen identifizierte und alle von dieser nicht begründbaren Lehren nicht annahm, bereits dem Glauben an alle "Mysterien der Religion" ihre Zustimmung verweigert hatte, ist die pragmatische Annahme von einzelnen Lehren zum "Einfluß auf die Willensbestimmung" nur noch eine subjektive Anwendung derselben für das ungebildete, unaufgeklärte Volk zur Hebung von dessen "Moralität". Die religiösen Lehren, die nicht auch moralisch von vornherein zu verwerfen sind, stellen mithin nur allegorische Einkleidungen praktischer Grundsätze dar - das ist die Folgerung, welche Hegel nach seiner "metaphysischen" Wende und Klärung, im "Leben Jesu" deutlich sichtbar, ziehen wird. Damit ist dann auch die Vereinigung der moralistisch-rationalistischen Entwertung der Religion mit ihrer irrationalistischen Relativierung in einem pantheistischen Einheitssystem in letzter Konsequenz vollzogen.

Daß bei der Kritik des Übervernünftigen in der Religion vor allem das Christentum gemeint ist, geht aus dem Kontext und der aktuellen Anspielung auf den Supranaturalismus hervor. Wie Hegel damit grundsätzlich einer Wessensaussage dieser Religion widerspricht, ist aus allen Worten Christi und der Apostel, die immer wieder auf das Übervernünftige im Glauben hinweisen, zu entnehmen. Mit der moralischen Verwerfung gewisser "unsere Vernunft und Phantasie übersteigenden Lehren" setzt sich der junge Hegel der frühen berner Zeit (150) bewußt gegen "ein Gewebe von solchen Lehren, sie mögen im Glauben der Völker und der Geschichte mit den heiligsten Siegeln beurkundet sein". (151) Hiermit erhebt sich für ihn die Frage, wie es überhaupt zu solchen "Mysterien" kommen konnte, welchen Sinn sie für den Menschen und in der Menschheitsgeschichte gehabt haben. Damit wird er sich in der berner Spätperiode und während seines Aufenthalts in Frankfurt ausführlich auseinandersetzen. Dabei wird er letztlich nicht seinen Aufklärungsstandpunkt aufgeben, daß die Menschheitsentwicklung auf einem Stand von Bildung angelangt sei, der diese Mysterien überwunden habe, weshalb sie nunmehr nur noch symbolische Bedeutung besitzen. Lediglich insofern überwindet er dann seinen derzeitigen Standpunkt, als er jetzt die supranaturalen Lehren schlechtweg praktisch ablehnt, während er sie später von einem umfassenderen metaphysischen Standpunkt her als eine Auslegungsform in der Entfaltung des menschlichen Geistes ansieht, wobei er aber seinen eigenen absoluten Standpunkt als wert- und erkenntnismäßig höher ansetzt - z. B. in der Überwindung der, auch noch im Christentum beste-

henden, Entgegensetzung in einem "unpersönlichen Schönen".

Hegels spekulative Sinndeutung der religiösen Lehren geschieht also unter einem rein theoretischen, wissensgemäßen Aspekt. Gott ist ihm Vorsehung und Vernunftgottheit, später die allumfassende Einheit (als "absolutes Ich", Allvernunft, "Schönheit" u.ä.). In beiderlei Hinsicht ruht Gott notwendig in sich, ist sich selbst genug - entweder als "Ideal der Heiligkeit"(152) und vollkommenes Wissen und Planen noch im überweltlichen Sinne oder als absolute Schönheit, Einheitsprinzip aller Mannigfaltigkeit in Analogie zur "Substanz" Spinozas. In beiden Fällen hat Gott oder die "Gottheit" keine personale Beziehung zum Menschen und infolgedessen der Mensch auch nicht zu Gott. Darum bleiben auch die "Mysterien der Religion", welche im wesentlichen der Verherrlichung und Anbetung Gottes und seinem Eingang in die Menschen dienen, Hegel verschlossen und unbegreiflich. Gewiß wird er sich in Frankfurt tiefgründig mit ihren Beziehungen auseinandersetzen, aber auch dort immer von der vorgefaßten Meinung des Theoretikers ausgehen, daß die formale Einheit, welche allem Wissen zugrundeliegt, auch die absolute inhaltliche oder qualitative Einheit fordere. Er sieht dabei nicht, wie die personale Beziehung gerade von Einheit und Trennung lebt und nicht den höheren Wert in der bloßen Einheit z.B. mit der "unpersönlichen Schönheit" sieht. Aber schon in der Revolutionsperiode Hegels besteht das bereits in Stuttgart vorgeformte Bild der Gottheit, die sich selbst genug - "Ideal der Heiligkeit" - und reine Vorsehung ist, zu der der Mensch also keinerlei persönliche Beziehungen hat. Die Sittlichkeit bezieht sich folgerichtig nur auf die Welt der Menschen. Daß die Verehrung Gottes und die Liebe zu Gott das höchste Gebot und ein tiefes Verlangen des Menschen sein könnte, kommt hier nicht zur Sprache.(153) Allerdings zeigt sich, daß Hegel selbst mit seiner praktisch-moralischen Ablehnung der Mysterien nicht zufrieden war, und er wird sich ja auch ~~zeit~~ lebens mit den Geheimnissen der Religion auseinandersetzen. "An sich ist eigentlich die Forderung ein Widerspruch, daß - unsere Vernunft und Phantasie übersteigende Lehren - sobald sie in irgendeiner Beziehung mit dem Praktischen stehen, - uns keinen andern Weg, als den eines guten Lebenswandels - keine andere Art Gott zu gefallen, als diese zeigen sollen - denn zeigten sie uns keinen neuen Weg, so wären sie keine unbegreiflichen Lehren, keine Mysterien -".(154)

4. Gott

Hegels Revolutionsperiode ist gekennzeichnet durch ein eigentümliches Schwanken in der personalen Auffassung von Gott. Er ist bis zuletzt ziemlich durchgängig überzeugt von dem kantischen "moralischen Beweise" des Daseins Gottes,

der Gott ja noch in einer personalen Art auf den Menschen bezieht in seiner Beteiligung an dessen Wohl. Hierbei ist charakteristisch und nicht unwichtig, daß Hegel das kantische Postulat anscheinend als "Beweis" im Sinne der natürlichen Religion, wie er sie durch die Aufklärungsphilosophie in Stuttgart vermittelt erhalten hatte, versteht. Damit wäre ihm gerade das entscheidende Moment des Glaubens, welches Kant wiederbelebt hatte und das nur in einer personalen Beziehung zu verstehen ist, abhanden gekommen und des letzteren primär wertende und sinnsuchende und -postulierende Einstellung in einen rationalen Beweis umgedeutet. Darauf, daß das kantische Postulat bzw. ein die theoretische Vernunft übersteigender Glaube in Hegels derzeitigem Gedankensystem nicht fest gegründet ist, sondern daß er dem rationalen Argumentieren einen größeren Erkenntniswert beimißt, läßt jene unsichere Frage an Schelling schließen: "Einen Ausdruck in Deinem Briefe von dem moralischen Beweise verstehe ich nicht ganz: 'den sie so zu handhaben wissen, daß das individuelle, persönliche Wesen herausspringe'. Glaubst Du, wir reichen eigentlich nicht so weit?"(155) Aus dem uneinheitlichen Werdevorgang dieser Entwicklungsperiode Hegels ist es zu verstehen, daß er am Ende derselben kurzerhand vom "moralischen Beweise" spricht, am Anfang derselben jedoch Kants Religionsbegründung genau nachformuliert: "Um hoffen zu können, daß das höchste Gut, dessen einen Bestandteil wirklich zu machen uns als Pflicht auferlegt, im Ganzen wirklich werde, fordert die praktische Vernunft Glauben an eine Gottheit -". (156) Ganz unkantisch ist hierbei der Ausdruck "Gottheit", der in den Fragmenten "Volksreligion und Christentum" neben dem christlichen und theistischen Terminus und persönlichen Anruf "Gott" auftaucht und in die im Zusammenhang vorgetragene Religionsphilosophie den pantheistischen Ansatz des "Hen kai Pan" einführt, der schon in der folgenden Periode ausgearbeitet wird und in der frankfurter Zeit in voller Konkretion erscheint. Bereits im "Leben Jesu", der ersten zusammenhängenden Schrift nach der "metaphysischen Wende", ist die "Gottheit" der neue Leitbegriff. Die "Gottheit" ist der höchste Allgemeinbegriff im System des "Hen kai Pan", dem sich der junge Hegel nach jenem entscheidenden Brief Schellings endgültig anschließt, wobei das "absolute Ich" in einem Mißverständnis Fichtes die alleinige "Gottheit" im Sinne der Substanz Spinozas wird.

Der Mensch trägt in sich die Idee von Gott.(157) Sie ist in seinem "moralischen Gefühl", das eine ausgleichende Gerechtigkeit fordert, begründet und wird durch von außen hervorgerufene Erlebnisse erweckt.(158) Durch den "moralischen Glauben" wird die "Idee von Gott" "legitimiert".(159) Zu den erweckenden Erlebnissen zählte für die antike Menschheit die Tat eines Sokrates, eines Aristoteles, ihr "ton theon" "in einer reinen ... Idee" zu zeigen und

sie damit in ihrem Götterglauben zu erschüttern.(160) - Hier erhebt sich eine Frage, deren Bedeutung dem jungen Hegel anscheinend nicht gegenwärtig war, ob nämlich in dem alten Götterglauben und besonders in manchen seiner edlen Modifikationen durch Heilslehren (161) - oder Überwindungen wie in Sophokles' "Antigone" und "Ödipus" - die vorchristliche Menschheit nicht in vielem der wahren, personalen Verehrung Gottes und der Erfüllung der Geschichte in der Menschwerdung Christi näher war als die Philosophie in der theoretischen Idee des "ersten Bewegers".

Zumindest muß man in diesem Sinne ernste Bedenken erheben, wenn die "Stimme des Volkes" kurzerhand als Äußerung des "Haufens" bezeichnet wird, wo sie sich gegen die Abstraktion Gottes als "Idee" wendet oder gar gegen "Atheisterei": "Atheisterei erscheint in den Augen des Haufens wohl deswegen als ein so fürchterliches Laster, oder eine bloße Abweichung von der gemeinen Vorstellung erscheint deswegen so bald als Atheisterei, weil an diese Vorstellung alle Gefühle der Demut, der Dankbarkeit, - alle Hoffnungen geknüpft waren - und dieses Gewebe von Empfindungen abgerissen, zerstört wird, wenn jene Vorstellungen verändert werden".(162)

Neben der kantischen Vorstellung der Idee Gottes als eines Gottes der ausgleichenden Gerechtigkeit geht noch die uns aus der stuttgarter Zeit bekannte der Vorsehung einher. Wir finden sie in der ersten der vier tübinger Predigten (163) und in den Fragmenten über "Volksreligion und Christentum". In der Predigt sagt der junge Theologiestudent:(164) "Diese Betrachtung (der großen Eigenschaften Gottes)(165) stärkt endlich unsern Mut im Leiden, lehrt sie uns geduldig ertragen, - indem wir wissen, daß Gott es ist, der sie über uns verhängt, daß alle unsere Schicksale in der Hand dessen stehen, der es aufs beste mit uns meint". In dieser persönlichen und noch durchaus christlichen Bedeutung ist wohl auch die folgende Stelle aus "Volksreligion und Christentum" zu verstehen: "Von der Art ist besonders der Glaube an eine weise und gütige Vorsehung, mit dem, wenn er lebendig, rechter Art, gänzliche Ergebenheit in Gott verbunden ist".(166)

An der Herausrückung des Begriffes der Vorsehung durch Hegel ist beachtlich, daß es sich dabei nicht um einen spezifisch christlichen handelt und daß er ihn in unmittelbare Nähe zum antiken des "Schicksals" stellt. Dieser Begriff des "Schicksals" wird sich in seiner Jugendentwicklung durchsetzen und ihn u. a. durch den unpersönlichen Charakter zur Identifizierung mit dem "amor fati" des Spinoza, wenn auch nicht unter ausdrücklicher Bezugnahme, veranlassen und zur Bevorzugung eines antikisierenden Geschichts determinismus gegenüber der christlichen Freiheits- und Vorsehungslehre der Gnade.

Der Gottesdienst erscheint Hegel erst in zweiter Hinsicht wichtig gegenüber der Erfüllung der Pflicht, das Rechte zu tun: "... es ist leichter, äußerlich eine gottesdienstliche Handlung zu verrichten ...". Der Gottesdienst birgt nach seiner Ansicht überhaupt die Gefahr, "äußerlich" zu bleiben, da er weitgehend aus sichtbaren Verrichtungen besteht. Dieser Gesichtspunkt wird ihm sehr wichtig in der Auseinandersetzung mit der "objektiven" und "positiven" Religion. Sein Vergleich der Leichtigkeit einer äußerlichen "gottesdienstlichen Handlung" mit der Schwierigkeit der Selbstbeherrschung ist - wie man kritisch festhalten muß - verkehrt. Er läßt aus, daß zu einem wirklichen Gottesdienst innere Bereitschaft, Sammlung und Aufopferung des ganzen Selbst gehört. Die Grundschwierigkeit aber für den Schüler der rationalistischen Aufklärungstheologie (167) ist, daß er sich Gott nur als den unbewegten Bewegten vorstellt, der sich selbst genug ist: "Glauben wir, wir tun Gott einen Dienst ..., wir verherrlichen ihn - er bleibt wie er ist". (168) Damit wird Hegel gerade der christlichen Liebesbeziehung zwischen Gott und Mensch nicht gerecht, die nur aus der freischenkenden Liebe zu verstehen ist -, damit geht er auch vorbei an dem Geheimnis des Kernereignisses des christlichen Gottesdienstes, welches in der sich freischenkenden Liebe im Opfer des eingeborenen Sohnes Gottes - in der Eucharistie stattfindet.

5. Theologie und Religion

Theologie ist "Sache des Verstands und des Gedächtnisses ... - ihr Ursprung mag übrigens sein, woher er will - aus der Religion selbst -". Die Theologie steht im Gegensatz zur "Religion", die "Sache des Herzens" und "wegen eines Bedürfnisses der praktischen Vernunft interessant" ist. (169) Da Hegels Ideal der Lebendigkeit nur von Herz und Gefühl erfüllt werden kann, so ist mit dieser Gegenüberstellung schon eine Wertung verbunden. Wie wir weiter oben gesehen haben, muß die Vernunft die "Mysterien der Religion", welche gleichzeitig ja Lehren der Theologie sind, verwerfen. Damit werden sie also nur noch in herrschenden Religionsformen dem Gedächtnis aufgebürdet, nachdem sie vom Verstand formuliert worden sind. Der Ursprung der Lehren der Theologie ist, wie gesagt, gleichgültig, d.h. vermutlich: ob sie nun aus Offenbarung stammen (wie Fichte es in seiner "Kritik aller Offenbarung" für möglich hält) oder aus irgendeiner anderen Quelle, so ändert das nichts an ihrem "toten" Wesen als "objektive Religion".

Wissen und Glauben sind voneinander gänzlich verschieden. Wir sollten nicht meinen, "daß, wenn unser Gedächtnis mehr wisse, daß unser Glaube besser, fester, lebendiger sei - der wahre Glaube muß darauf beruhen, daß der

Vater in Jesu gewohnt habe - ".(170)

Ausgesprochen antireligiös gebärdet sich ganz im Gegensatz zu diesem Predigtzitat ein Fragment aus der frühen berner Zeit in seinen Ausführungen über das Verhältnis von Glauben und Vernunft. "Glauben (Anm.: Sache des Gedächtnisses) an das, was Leute uns sagen, die unser Zutrauen besitzen, oder vom Staate dazu privilegiert sind, daß man ihnen glaubt, ist eine unendlich bequemere Sache, als selbst sich zum Nachdenken zu gewöhnen, der historische Glaube ist auch fähig, Untersuchungen zu veranlassen, aber es liegt nicht unmittelbar in seiner Natur, den Geist des Nachdenkens zu erwecken ...". Es handelt sich bei ihm vielmehr um "Geschichtswahrheiten", an die "das Volk" "gewöhnt" und nicht fähig ist, sie zu prüfen. "Der Grund unserer Seligkeit" soll nicht unserer Vernunft, sondern "der Autorität derer, denen der Staat vorzüglich die Sorge für die Fortpflanzung der Geschichtswahrheiten anvertraut hat", unterstehen. "Glauben - dieser Glaube unterscheidet sich noch von dem historischen durch seinen höhern Grad von Lebhaftigkeit, - eine Spannung der Seele - ist endlich doch dem Schicksal ausgesetzt, mit dem "künstlichen, historischen" zusammen beiseitegeschoben zu werden, wenn die "Vernunft" sich dazu aufschwingt, "aus sich selbst jenen Glauben zu prüfen, aus sich selbst die Prinzipien der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit zu schöpfen". Jetzt wird die Vernunft entweder "jenen historischen Glauben und seine Beweisgründe" im Bewußtsein ihrer "Stärke" einfach übergehen (171) bzw. sich "hartnäckig" gegen historische Argumente verteidigen, "oder sie sucht den historischen Glauben entweder selbst zu erschüttern durch Witz, durch die Vorstellung der Ungereimtheit mancher Erzählung, oder 'dadurch' (172) daß sie die heilige Geschichte wie ein anderes menschliches Werk behandelt, und bei ihren Sagen ebenso die Möglichkeit, verändert worden zu sein, oder nur in einem Volksglauben den Grund gehabt zu haben voraussetzt, als bei den Traditionen anderer Völker -". Es ist auch möglich, daß die Vernunft, "den historischen Glauben mit seinen eigenen Waffen angreift, und in den Büchern, die sein Fundament ausmachen, das nicht findet, was er daraus zieht, und sich dieselbe auf alle mögliche Art anzupassen sucht -".(173) - Es ist wohl zu bemerken, daß sich Hegel selbst all dieser Kampfmethoden der Aufklärung gegen jene Formen des Glaubens bedient, die er "objektiv", "historisch", "positiv", "Spannung der Seele" nennt. Dabei ist zu beachten, daß im Laufe seiner Entwicklung zwar die Schärfe des Kampfes, der in Tübingen und Bern seine Anfänge und ersten Höhepunkte hat, in seiner Entgegensetzung zur herrschenden Theologie und Religion - dem Christentum - allmählich abgemildert wird. Das heißt aber nur, daß er sich, vor allem in Frankfurt, aus der Antithese begibt, keineswegs aber als letztlich eben doch unversöhnli-

cher Kampf in einer "tieferen", versteckteren Weise nicht weitergeführt wird, indem er sich schließlich seit der frankfurter Periode fast ausschließlich der letztgeschilderten Methode bedient, sich auf gleichen Boden mit dem Gegner zu stellen und in einer Umdeutung von dessen Überzeugung Elemente derselben in veränderter Beziehung in das eigene Gedankensystem zu übernehmen, sie darin "aufzuheben" - mithin zu relativieren in einem fremden "Ganzen" - und ihnen den eigentlichen Absolutheitsanspruch zu nehmen, ohne den sie weder zu erkennen, noch anzunehmen, noch unentstellt aufzunehmen sind.

Die Vernunft, wie Hegel als Aufklärer versteht, hat "aus dem Geiste des Menschen und der Erfahrung von Jahrhunderten" ein "Gebäude von Begriffen" aufgestellt, worauf sie stolz ist und folglich "sich selbst genugsam erscheint". Dagegen wenden die "Verteidiger des Christentums" ein, sie "hätten ... schon längst vor jenen Entdeckungen ebensoviel, ja noch mehr gewußt ...". "Wo hat man vor einer glücklichen Veränderung in dem Gange der wissenschaftlichen Kultur eine Veränderung in den Religionsbegriffen vorhergehen gesehen, von welcher jene bewirkt worden wäre - hat nicht vielmehr Erweiterung der Wissenschaften - der Prüfungsgeist in denselben Aufklärung der theologischen Begriffe immer erst nach sich gezogen, und zwar unter der möglichsten Entgegenstimmung der Verwahrer dieser Begriffe?"(174) - Hierzu ist in einer kritischen Bemerkung zu sagen, daß, einmal angenommen, die Vernunft habe tatsächlich nur aus "sich selbst", "dem Geiste des Menschen" sowie der "Erfahrung von Jahrhunderten" ihr Begriffsgebäude aufgestellt, damit doch nur ein Reflexionsvorgang beschrieben ist, keineswegs aber eine Existenzsetzung, eine spontane Schöpfung. Und gerade damit befaßt sich die Religion, allen voran das Christentum im Alten und Neuen Testament. Sobald der Streit nun um das größere Wissen geht, muß zuerst die durch Äquivokation entstandene Begriffsverwirrung geklärt werden. "Gegner" und "Verteidiger des Christentums" meinen ein verschiedenes "Wissen" - jener intendiert "Bildungswissen" und "Herrschafts- oder Leistungswissen", dieser jedoch "Erlösungswissen" und im Grunde weit mehr als bloßes Wissen. Wenn der Wissenschaftler in seinem Bereich Entdeckungen macht, so tut er damit in keiner Weise der Religion Abbruch, weil deren Wissen auf einer anderen Ebene beheimatet ist, weil sie nach einem anderen, umfassenderen Ziele strebt - und der freien Entscheidung Lösung gibt auf die Fragen, welche die Vernunft aus sich zwar noch formulieren, aber nicht beantworten kann.

"Die Künste, die Aufklärung haben unsre Moral gebessert, hintennach sagt man, die christliche Religion habe das getan, ohne sie hätte die Philosophie ihre Grundsätze nicht gefunden".(175) Hier ist zu entgegnen: Es ist historisch

richtig, daß es schon vor dem Erscheinen der "christlichen Religion" Philosophie gegeben hat. Ebenso sicher ist es aber auch, daß die christliche Philosophie sich fundamental von der nichtchristlichen unterscheidet. Die vorchristliche Philosophie kämpfte um die Befreiung der Vernunft vom Mythos. Sie befand sich auf der Suche nach dem Absoluten, welches über allen Göttern stand, welches der letzte Grund des Denkens und Wissens und die ewige Überwindung der toten Materie, des Seins der Natur zum Tode, sein sollte. Ihr höchstes Ziel war darum die Weisheit. Sie versuchte die Selbsterlösung, welche schon dem eigenen Ansatz nach nur wenigen zugänglich sein sollte und keiner Philosophie letztlich erreichbar war. Denn die absolute Freiheit vom Tode und der Nichterfüllung des Guten ist einem endlichen, defizienten Willen aus sich allein unmöglich. Erst in der Menschwerdung Gottes, der von sich sagen konnte: "Ich bin der Weg und die Wahrheit und das Leben. Wer an mich glaubt, der wird leben, ob er gleich stürbe" - fand die Erlösung der Menschheit statt. Hiermit wurde das Streben nach Weisheit erfüllt, und die höchste Weisheit ist jetzt die erfüllte Liebe in der Nachfolge Christi. Die Philosophie fand ihr Ziel in der Theologie, die die Fleischwerdung des "Wortes" und die Eingliederung in den mystischen Leib Christi in seiner Nachfolge für alle lehrt. In diesem Sinne ist es wohl zu verstehen, daß die Philosophie im Mittelalter sich ausdrücklich als die "ancilla theologiae" bezeichnete, - die Theologie als lebendige Lehre verstanden, welche nur erfaßt wird, wenn ihr Gehalt vollzogen wird, der ja nicht ihr als menschlicher Erfindung entstammt, sondern das Wort, Fleisch und Blut Christi und die Aktualität des Heiligen Geistes auch in der irdischen Kirche bedeutet. Der christlichen Philosophie fällt die Aufgabe zu, zu zeigen, "wie weit", trivial gesprochen, "die Vernunft reicht", deutlicher - mit Fichte: daß der Begriff sich am Unbegreiflichen selbst vernichtet. Die Philosophie im weitesten Sinne, wobei ihr Begriff eine grundsätzliche Erhöhung in beschriebener Hinsicht erfahren würde, weshalb er hier nicht mehr gebraucht wird, - ist das Streben zur Weisheit, hier von der Lehre der allumfassenden Liebe Gottes erfüllt und überhöht - ist die Theologie.

Wir sehen, wie die Philosophie durch die "christliche Religion" ganz neue "Grundsätze" erhalten hat, die sie als Philosophie im alten Sinne übersteigen.

Festzustellen, inwieweit die nachchristliche Philosophie, welche sich inhaltlich nicht mit dem Christentum identifiziert oder identifiziert werden kann, Termini und Denkweisen von hierher übernommen hat, muß in dieser Untersuchung leider unterbleiben, sofern diese Problematik nicht bei Analyse und Zusammenschau der Schriften des jungen Hegel selbst akut wird.

Die Behauptung, "die Künste, die Aufklärung haben unsre Moral gebessert", nicht die "christliche Religion" ist historisch-empirisch schwer zu entscheiden, da sie ein ausführliches Studium der Sittengeschichte voraussetzte, letztlich sogar unlösbar, da sie einen Einblick in die schöpferisch-freie individuelle Entscheidung und Gesinnung verlangte. "Die Künste" können jedenfalls nur zu einer ästhetischeren Bildung des menschlichen Lebens geführt haben. Ihr maßvolles Wirken steht in keinem Gegensatz zum Christentum, sondern ist im Gegenteil von demselben aufs höchste befördert worden. Die "Moral" kann jedoch von den Künsten zumindest nicht unmittelbar gebessert werden. Hier wäre also nur der Einfluß von "Aufklärung" und "christlicher Religion" zu vergleichen. Es ist offensichtlich, daß das Christentum gerade selbst die Aufklärung "par excellence" ist, wenn man bedenkt, wie es z.B. die Sklaverei aufhob, der Frau ihre volle Würde neben dem Mann erteilte, im gegenseitigen Verzeihen und grundsätzlicher Friedfertigkeit den "Krieg aller gegen alle" milderte, die "Schlechtweggekommenen" (naturalistischer Terminologie) aufrichtete, tröstete und ihnen half usw. und mit alldem über die ganze Welt ausbreitete, was vorher nur in besonders integren Gemeinwesen und Individuen sporadisch möglich war. Daß die Gestalten der Heiligen die Tugendheroen der sog. "Aufklärung" des 18. Jahrhunderts bei weitem überragen, ist wohl evident. Selbst wenn der Begriff der Aufklärung, wie ihn Hegel versteht, auf die "Weisen Griechenlands" ausgedehnt wird, so müßte darauf hingewiesen werden, daß das Ideal des Heiligen das Weisheits- und Tugendideal noch umgreift und in der Beziehung zu Gott überhöht. -

"Die Lehren müssen notwendig, auch wenn ihre Autorität auf einer göttlichen Offenbarung beruht, so beschaffen sein, daß sie eigentlich durch die allgemeine Vernunft der Menschen autorisiert sind, daß ihre Verpflichtung jeder Mensch einsieht und fühlt, wenn er darauf aufmerksam geworden ist". (176) Hier greift Hegel die Frage der Einheit von Theologie und Philosophie, des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung im Anschluß an Fichtes "Versuch einer Kritik aller Offenbarung" auf. Sein Problem ist: wie kann der Mensch durch die Offenbarung die Verpflichtung zu einer Handlungsweise mitgeteilt bekommen, die ihm vorher unbekannt war? In ihm muß ein Vermögen liegen, die neuen Anforderungen zu verstehen und als gerechtfertigt anzusehen. Dieses Organ ist die "allgemeine Vernunft des Menschen", womit Hegel anscheinend die "praktische Vernunft" meint. Der Offenbarung kommt nur die Rolle zu, unbewußte Regeln bewußt zu machen. Dabei ist an den "Lehren" der Offenbarung nur das "praktische Interesse" wichtig und allgemein. Alle Lehren, die übernatürliche "Kenntnisse" und "ein besonderes Mittel - Gottes Wohlgefallen zu erlangen" versprechen, werden leicht zu Streitgegenständen,

wobei "intolerante Symbole aufgestellt werden" oder sich "Mißbräuche" ergeben. Außerdem werden sie "niemals im Gefühl die Wichtigkeit eines reinen, echten, auf Moralität unmittelbar sich beziehenden praktischen Moments erlangen -". Sie bleiben vielmehr den "wahren Bedürfnissen und Forderungen der Vernunft" stets "unnatürlich".(177) Hiermit ist der Maßstab für alle religiösen Lehren gesetzt: *Natur*. Darum läuft auch diese Problematik, die wir schon im Verhältnis von "Vernunft und Übervernunft" berührten, auf eine analoge Beziehung hinaus: *Natur - Übernatur*.

Die Frage liegt also tiefer, nämlich bei der Entscheidung dieser Problematik. Wenn es eine Übernatur gibt, so kann diese auch die natürlichen Vermögen des Menschen so gestalten, daß dieser mit einem derselben oder allen in der Lage ist, die Offenbarung aufzunehmen und zu verstehen. Schon im Ausgang von der *Natur* des Menschen ist darauf ein Hinweis gegeben, muß Hegel kritisch entgegengehalten werden; denn die *cogitatio* besteht nicht nur aus "allgemeiner Vernunft" in jenem engen Sinne. Die Erfüllung der moralischen Gesetze ist lediglich die "*conditio sine qua non*" des menschlichen Zusammenlebens, die dessen bloße Erhaltung dadurch, daß sie die Einhaltung des Gesetzes des absoluten Guten ist, welches nicht auf eine Gemeinschaft relativiert werden kann, übersteigt. Damit ist erst die Voraussetzung eines reicheren Verhältnisses zum Absoluten gegeben, welches die ganze "*cogitatio*" umfaßt, ihr ein Ziel gibt und sie auf ihren Ursprung zurückführt. Umgekehrt ist die freie Erfüllung des Sittengesetzes gar nicht möglich ohne die "Erkenntnis", den "*intuitus*" des höchsten Zieles oder Sinnes. Dieser Sinn läßt sich aber in seiner Idee, seiner letzten Einheit nur erfahren, nicht mehr begreifen. Er ist das Absolute, jenseits des Wandels, das nur in den Wandel der *Natur* und des Begriffes insofern eingeht, als es das Absolute des Wandels ist, ohne den kein Wandel sein und existieren könnte. Also setzt schon die nicht mechanische oder bloß natürlich-legale Erfüllung des Sittengesetzes die vorgängige, wenn vielleicht auch unreflektierte Befassung mit dem Problem der *Übernatur* voraus, das am Ende der genetischen Konstruktion des Wissens, der "*natura*", der "*absoluten Erscheinung*", sich als das unkonstruierbare, lediglich im "*intuitus*" berührbare *Absolute* klar herausstellen wird.

Weil dem Menschen die richtige Erfassung des Absoluten als so wichtig erscheint, formuliert er sie in "Symbolen", Glaubensbekenntnissen, und hofft dabei, daß sie durch den ihm im "Neuen Bund" versprochenen göttlichen Beistand die Wahrheit der Offenbarung aussprechen, die er als Individuum in der Stimme seines Gewissens vernimmt.

II. DIE NEUE RELIGION

Einleitung: Der Entwurf einer neuen Religion

"Das System der Religion, das immer die Farbe der Zeit und der Staatsverfassungen annahm, deren höchste Tugend Demut, Bewußtsein seines Unvermögens, das alles anderswoher - das Böse selbst zum Teil, erwartet - wird itzt eigne wahre, selbständige Würde erhalten -", (178) mit diesen Worten beschließt der junge Hegel die Fragmente über "Volksreligion und Christentum". Das Bild einer neuen Religion wird damit angedeutet, das in seinen Einzelzügen und seiner universalen Natur in der späten berner Zeit und in Frankfurt ausführlich dargestellt werden soll. Es wird das "System der Religion" sein, in der es keine "Entäußerung", nichts Trennendes, Fremdes mehr gibt - die Religion der Tugend, des Lebens, der Liebe, des Schicksals und der Schönheit. Der Entwurf einer umfassenden neuen Religion wird aufgestellt werden nach der "metaphysischen Wende", die sich in den Schlußabsätzen jener Fragmente bereits in ihren Anfängen zeigt und die dann deutlich aus den Zeilen der Antwort auf den Brief Schellings über das "absolute Ich" als "Gott"(179) spricht: "Man wird schwindeln bei dieser höchsten Höhe aller Philosophie, wodurch der Mensch so sehr gehoben wird; aber warum ist man so spät darauf gekommen, die Würde des Menschen höher anzuschlagen, sein Vermögen der Freiheit anzuerkennen, das ihn in die gleiche Ordnung aller Geister setzt? Ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswert dargestellt wird; es ist ein Beweis, daß der Nimbus um die Häupter der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde, die Völker werden sie fühlen lernen, und ihre in den Staub erniedrigte(n) Rechte nicht fodern, sondern selbst wieder annehmen, - sich aneignen".(180) Hegels künftige Bemühungen werden sich darauf erstrecken, das Dasein des Menschen in dem allumfassenden Medium des "absoluten Ich" zu zeigen, vor allem, was Religion hierin bedeute und was die Wahrheit des Christentums sei.

Ziel Hegels ist seit Beginn seiner schriftstellerischen Tätigkeit die Begründung einer "freien Religion".(181) Die Freiheit wird durch die subjektive Aneignung der Religionslehren erreicht, die vor der allgemeinen Menschenvernunft bestehen können, d. h. die von "praktischem Interesse" sind. Dieser Begriff des "praktischen Interesses" ist nicht eindeutig geklärt; denn in ihm scheinen sowohl die Forderungen der "praktischen Vernunft" enthalten als auch das Ideal eines vollendeten irdischen Gemeinwesens. Die wirklich "freie" Religion ist die "Vernunftreligion" - ebenfalls ein unbestimmter Begriff, der in den verschiedenen Entwicklungsperioden Hegels charakteristisch modifiziert wird. War er in der stuttgarter Zeit etwa gleichzusetzen mit der "natürlichen Religion" der Aufklärung,

so ist er jetzt vor allem, von Kant bestimmt, "Vernunftglaube". In den folgenden Perioden wird er mit der allgemeinen Vernunft des absoluten Ich identifiziert, tritt sogleich an dessen Stelle, wird zur umfassenden Religion der ihr Göttliches erkennenden Menschheit, des "Hen kai Pan" des Lebens mit seinen verschiedenen Akzidenzen, schließlich des Geistes. Aber schon jetzt entwirft Hegel den Plan einer neuen Religion, die allerdings noch nicht absolut ist und ganz im Dienste der Vernunftreligion und der Politik steht: den Plan der Volksreligion. Um diesen Entwurf in jeder Beziehung zu würdigen, müssen wir zuerst Hegels Begriff der "Religion" noch ausführlicher studieren bezüglich des Inhaltes, den er ihm gegenwärtig gibt.

1. Subjektive und objektive Religion

"Unter objektiver Religion verstehe ich dies ganze System von dem Zusammenhange unserer Pflichten und Wünsche mit der Idee von Gott und der Unsterblichkeit der Seele - und ist also auch Theologie zu nennen, wenn diese sich nicht bloß mit der Erkenntnis des Daseins und der Eigenschaften Gottes beschäftigt, sondern dies in Beziehung auf die Menschen und die Bedürfnisse ihrer Vernunft tut -".(182) Diese Ansicht von "objektiver Religion" entspricht bereits einem reiferen Stadium innerhalb von Hegels Revolutionsperiode; am Beginn der Volksreligionsschrift hatte er "objektive Religion" schlechtweg abgelehnt,(183) doch nichtsdestoweniger angemerkt: "Von objektiver Religion spreche ich ... insofern ..., als sie einen Bestandteil der subjektiven ausmacht -", (184) hierzu sich aber nicht weiter geäußert. Jetzt spricht er klar aus, daß "objektive Religion" in einer neuen Bedeutung von "Theologie" als der Lehre der "Idee von Gott" mit der subjektiv-praktischen "Beziehung auf die Menschen und die Bedürfnisse ihrer Vernunft" zu vereinbaren ist, wenn sie sich nicht mit rein spekulativen Fragen beschäftigt. Zweck der Religion ist in subjektiver Hinsicht die Erzeugung einer reinen Gesinnung, die auch der Legalität im Staate zugutekommt,(185) - "nicht bloß Beförderung der Moralität durch die Idee von Gott - sondern auch der Moralität überhaupt ...".(186) Damit wird schon jetzt die Religion zur Tugendreligion gemacht, als welche bald darauf das Christentum im "Leben Jesu" dargestellt werden soll. Wie sich der junge Hegel die "Beförderung der Moralität durch die Idee von Gott" vorstellt, bleibt unklar. Es wäre jedenfalls nicht im Sinne des Kant der "Kritik der praktischen Vernunft", die "Idee von Gott" als eine Triebfeder zur Erfüllung des kategorischen Imperativs aus reiner Achtung vorm Gesetz zu gebrauchen.(187) Wenn sich aber Hegel dem kantischen Rigorismus in dieser Forderung nicht anschließt, ist er bereits dem Apriorismus der praktischen Vernunft untreu und die scharfe und künstliche Trennung der

praktischen und theoretischen Lehren einer Religion ist aufgehoben. Es ist dann außerordentlich wichtig zu wissen, was der Begriff des Praktischen und Subjektiven für den jungen Hegel einschließt, um deutlicher dasjenige zu kennen, woran er die "positiven Lehren einer Religion" mißt.

Der Begriff des "Praktischen" wird von dem Autor der Schrift über "Volksreligion" nicht bestimmt, sondern in offensichtlicher Bezugnahme auf Kant angewendet, dessen Definition er zu übernehmen scheint, wie er sie versteht. Gerade bezüglich Hegels Kantverständnisses müssen jedoch Bedenken erhoben werden. Diese tauchten soeben schon auf anläßlich der Redeweise von der "Beförderung der Moralität durch die Idee von Gott". Hierin ist ein pädagogisches Element enthalten, dessen Anwendung als eines empirischen innerhalb der apriorischen Ethik widersprechend ist. Es wird deshalb auch fraglich, was er unter "moralischem Glauben" (188) versteht. Würde er nämlich damit nur einen Glauben meinen, der die Erfüllung der Pflicht aus reiner Achtung vorm Gesetz in keiner Weise beeinflußt, so widerspräche er sich selbst, da er der "Idee von Gott" irgendeine "Beförderung der Moralität" zuschreibt. Zielt er aber andererseits mit dieser förderlichen Wirkung der "Idee von Gott" auf die Erfüllung der ewigen Gerechtigkeit und Glückseligkeit, wie Kant es tat, und damit letztlich auf den vollendeten Sinn des Daseins, dann besteht kein Grund zu einer so weitgehenden Ablehnung des Christentums, zu der er sich, im Gegensatz zu Kant, hinreißen ließ.

Das "Praktische" erhält beim jungen Hegel eine starke Beziehung zum Staatsleben. Er unterscheidet moralische Sätze, die für den Einzelnen als Privatmann und solche, die für den Staatsbürger gelten. Damit ist eine eigenartige Vermengung der Sitten- und der Rechtsordnung geschaffen. So werden die "Lehren einer Religion" nicht nur danach beurteilt, was sie für die Moralität des Einzelnen bedeuten und in Hinsicht auf ihre absolute Verbindlichkeit, sondern auch in ihrem Wert für das "gemeine Wesen", (189) den "Staat". Mit dieser Vermengung hängt es wohl zusammen, daß die absolut bindende "praktische Vernunft" anscheinend ganz anthropologisch-empirisch mit der "allgemeinen Menschenvernunft" in ihrer faktischen Natur verwechselt wird. (190)

"Religion ist eine der wichtigsten Angelegenheiten unseres Lebens - als Kinder sind wir schon gelehrt worden, Gebete an die Gottheit zu stammeln, schon wurden uns die Händchen gefaltet, um sie zu dem erhabensten Wesen zu erheben, unserem Gedächtnis eine Sammlung damals noch unverständlicher Sätze aufgeladen, zum künftigen Gebrauch und Trost in unserem Leben -" (191) - mit diesen Worten beginnen die Fragmente über "Volksreligion und Christentum". Religion gehört demnach in den großen Zusammenhang des Lebens, sie übt

darin eine ganz bestimmte Funktion aus. Sie ist eine der Erscheinungen des Lebens. Sie ist mithin nicht der höchste Zweck des Daseins, in dem eine absolute Wirklichkeit aufleuchtet, die dem Dasein erst seinen Sinn gibt. Vielmehr erfüllt sie als "objektive" Religion lediglich die Aufgabe, das "Privatglück"(192) zu fördern, - als "subjektive" jedoch, die Verbundenheit mit der "Moralität" und der Gemeinschaft. Sie ist also bloßes Mittel in der höheren Gesetzmäßigkeit der Moral und des Gemeinschaftslebens, die in einem wohlgeordneten "Staat" eng miteinander verbunden sind. Somit ist die "subjektive" Religion die wahrhaft "öffentliche", die nur "objektive" bleibt "Privatreligion". Als solche bietet sie "Trost", regelt unsere Festtage, ist allen "wichtigern Begebenheiten" des "Privatglücks" beigemischt; "eine besondere Klasse von Menschen" beschäftigt sich "ausschließlich" mit ihr, und für manche Menschen ist sie der "Mittelpunkt" des Lebens.(193) Im übrigen ist sie von außen an uns herangetragen, mit ihren "objektiven" Lehren sind wir seit unserer Kindheit bekannt. - In diesem Zusammenhang muß eine grundsätzliche Anmerkung zu Hegels "beschreibender" Methode gemacht werden. Sie ist nur teilweise beschreibend im reinen Sinn, aber auf weite Strecken voll versteckter Wertungen. Allein in der Wortwahl wird ihre Uneigentlichkeit sichtbar. Bei der Beschreibung von Phänomenen, denen Hegel keinen oder nur relativen Wert zubilligt, werden ironisierende Ausdrücke oder solche, die eine ihr Designat leicht herabsetzende Begriffsdifferenz einführen, gebraucht, - oder es werden im Ton einer gewissen Rührseligkeit Verhältnisse beschrieben, die der Autor als vom "Fortschritt" des Geistes überholt angesehen haben will, von deren nur noch relativer Bedeutung er aber nicht ganz überzeugt zu sein scheint. Diese "uneigentliche", nicht sachliche Methode geht in den frühen Schriften noch neben sachlicher Schilderung und direkten Angriffen einher, erlebt aber in der frankfurter Periode eine eigenartige Metamorphose in der durchgängigen Umdeutung des Christentums.

Für den jungen Hegel ist in "Volksreligion und Christentum" das "Praktische", "Subjektive", die "Moralität" Maßstab für die Wahrheit und Anwendbarkeit der Religion. Und in diesem umfassenden Bereich der "Moralität" ist sie Mittel: " - aber der höchste Zweck des Menschen ist Moral und unter seinen Anlagen diesen zu befördern ist seine Anlage zur Religion eine der vorzüglichsten -".(194) Die Religion ist ein Produkt und Mittel der Moralität. Hegel stellt sich nicht die Frage, worin Moralität begründet sei, sondern setzt diese unkritisch als absolut, in sich gegründet,(195) und leitet hieraus die Religion ab: "Die Erkenntnis Gottes kann ihrer Natur nach nicht tot sein, sie hat in der moralischen Natur des Menschen, im praktischen Bedürfnisse ihren Ursprung und aus ihr entspringt wieder Moral -".(196) Diese "Erkenntnis Gottes" ist also rein natürlich-anthropologisch vermittelt. Sie bezieht sich nur auf die "Idee von

Gott", (197) über deren "Eigenschaften" außer der einer "Beförderung der Moralität" positiv nichts ausgesagt wird. Aus den negativen Stellungnahmen ist zu ersehen, daß diese "Idee" sich in ihrer "moralischen" Funktion erschöpft, und daß darüber hinaus die "positiven Lehren"(198) des Christentums und aller anderen Religionen abgelehnt werden.(199) In folgenden Stichworten, die schon gegen Ende der Volksreligions-Fragmente datieren, hat Hegel seine Ansicht der Aufgabe der Religion, wie wir sie zuletzt analysierten, zusammengefaßt:

"Wirkung der Religion ist Verstärkung der Triebfedern der Sittlichkeit durch die Idee von Gott als moralischem Gesetzgeber - und Befriedigung der Aufgaben unserer praktischen Vernunft in Ansehung des von ihr uns gesetzten Endzwecks, des höchsten Guts - wegen dieser Wirkungen kann die Religion Zweck der Gesetzgeber und der Verwalter eines Staats werden - und das natürliche Bedürfnis der Menschen zu derselben kann von ihnen durch besondere Anstalten befriedigt werden -".(200)

In der vorliegenden Betrachtungsweise Hegels ist die Religion ein bloßes Epiphenomen der Moralität geworden, zu einem förderlichen, aber nicht notwendigen Akzidenz der schönen Ganzheit aus "Moralität" und "menschlichen Neigungen": "So äußert sie ihr Dasein nicht bloß durch Händefalten, durch Beugen der Kniee und des Herzens vor dem Heiligen, sondern sie verbreitet sich auf alle Zweige der menschlichen Neigungen ... und wirkt überall - aber nur mittelbar mit -".(201) Hierzu ist Hegel gegenüber zu bemerken, daß diese schöne Einheit des jenseitigen und des irdischen Lebens immer ein Zeichen lebendiger Religiosität sein kann, aber jedenfalls ihre Daseinskraft aus der Existenz Gottes, nicht einer bloßen Idee der Moralität und den naturimmanenten Neigungen und Bedürfnissen, schöpft. Die Entfernung vom Christentum zeigt sich besonders daran, daß die Liebe zu Gott kaum mehr erwähnt wird.

"Subjektive Religion ist bei guten Menschen, die objektive kann fast eine Farbe haben wie sie will, so ziemlich gleich - was mich euch zum Christen macht, das macht euch mir zum Juden, sagt Nathan (202) - denn Religion ist Sache des Herzens, welches oft inkonsequent handelt gegen die Dogmen, die sein Verstand oder Gedächtnis annimmt - Der seinen Jehova Jupiter oder Brahma nennt - und ein wahrer Gottesverehrer ist - bringt wie der wahre Christ ebenso kindlich seinen Dank, sein Opfer -".(203) Wir sehen, daß der junge Hegel seine Meinung über die Einzelreligionen ganz mit der Ringparabel des "Nathan" identifiziert. Nur tritt zum Rationalismus der Vernunftreligion bei Hegel die starke Betonung des Subjektivismus. Dadurch wird nun die subjektive Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit der Religiosität oder auch das schlichte

moralische Gutsein eines Menschen verwechselt mit der notwendigen absoluten Beantwortung der Frage nach der Wahrheit einer Religion, welche eine Frage nach dem Absoluten ist.

Schließlich wird mit der Annahme der Antwort der Ringparabel das Christentum unter den Allgemeinbegriff der Vernunftreligion subsumiert (und im folgenden nach dem Grad seiner Übereinstimmung damit bewertet) und neben alle anderen Formen der Religiosität gestellt, womit sein Grundanspruch, die Erfüllung aller Religion zu sein, nicht gewürdigt und anerkannt wird. Wie dieses Vorgehen in der Konsequenz zum Nihilismus führt, ist im Schlußkapitel nachzuweisen.

Nach dieser grundsätzlichen Erörterung der Religion unter dem Prinzip der Moralität, wie es Hegel versteht und als höchsten Maßstab aufstellt, kehren wir zurück zu der Gegenüberstellung der objektiven und subjektiven Religion, indem wir jetzt bei der objektiven nur noch deren negative Seite fixieren, die sich nicht als praktische Lehre in einer neuen, subjektiven Moralitätsreligion, in einem lebendigen, praktischen Vernunftglauben assimilieren kann. "Objektive Religion ist fides quae creditur, der Verstand und das Gedächtnis sind die Kräfte, die dabei wirken, die Kenntnisse erforschen, durchdenken und behalten oder auch glauben - ... die subjektive Religion äußert sich nur in Empfindungen und Handlungen -".(204) Objektive Religion ist "tot", (205) subjektive "lebendig".(206) Subjektive Religion verhält sich zu Gott wie zu einem persönlichen Wesen und ist selbst "etwas Individuelles", objektive "die Abstraktion".(207)

Die objektive Religion könnte "bei einem großen Volke", "auf dem ganzen Erdboden" "dieselbe sein", allerdings "modifiziert" sie "sich in jedem Menschen anders".

Das Hauptkriterium der subjektiven Religion ist, "ob und wie weit" "das Gemüt" sich von religiösen Beweggründen bestimmen" läßt, welchen "Eindruck" sie in "Herz" und "Empfindung" hervorruft.(208) Der verschiedenen Empfindungsfähigkeit, "Rezeptivität" der Menschen muß darum in der Subjektivierung einer Religion Rechnung getragen werden.(209)

Objektive Religion wird zwar schon der "Jugend" "in den Schulen" beigebracht, bleibt aber eine "Bürde". Hingegen "auf subjektive Religion kommt alles an - diese hat einen eigentlichen wahren Wert - ... jeder Religion liegen einige wenige Fundamentalsätze zum Grunde ...". Sie sind der "Grund alles Glaubens, aller Hoffnungen". Die subjektive Religion interessiert nicht die "metaphysische Erkenntnis Gottes, unseres und der ganzen Welt Verhältnis zu ihm usw.", dieses Raisonement ist "Theologie". "Kenntnisse von Gott und Unsterblichkeit" sind für

die Religion nur insofern erheblich, als sie "das Bedürfnis der praktischen Vernunft fordert".(210)

Für die Bestimmung und Schaffung einer "Volksreligion" ist es nicht wichtig festzustellen, welche "Lehren" ein Volk besser und glücklicher machen", sondern wie die Religion subjektiv gemacht werden kann, "was für Anstalten dazu gehören, daß die Lehren und die Kraft der Religion in das Gewebe der menschlichen Empfindungen eingemischt, ihren Triebfedern zu Handeln beigesellt, und sich in ihnen lebendig und wirksam erweise - daß sie ganz subjektiv werde -".(211) Der Weg zur subjektiven Religion des Volkes ist eine Aufgabe der Erziehung.

Das Wesen der subjektiven Religion ist, daß sie im Praktischen gründet, sie ist die wahre Religion, (212) - "Sache des Herzens". Die großen religiösen Handlungen der Menschheit "sind fürs Herz, und wollen mit dem Herzen, mit Einfalt des Geistes und der Empfindung genossen sein, nicht mit dem kalten Verstand bekunstrichert werden -".(213) Die Beispiele, die Hegel für diesen alleinigen Wert des "Herzens" anführt, zeugen allerdings nicht von einem Ausschöpfen dieses Bereichs des "Herzens", wie es z.B. bei Pascal und Augustin geschieht. Vielmehr ist hier Kritik am Platze. Die Salbung Christi vor seinem Tode ist doch wohl nicht nur der "Erguß einer schönen, von Reue, Zutrauen und Liebe durchdrungenen Seele", sondern die Andeutung eines sakramentalen Aktes, eine Station auf dem Leidensweg Christi - folglich in Gott subjekt- und objektüberhoben. Die von Hegel angegriffene Äußerung Gellerts, " - ein kleines Kind wisse heutzutage mehr von Gott - als der weiseste Heide", die er auch zu einer ähnlichen Tertullians in Parallele setzt, ist doch nur anzugreifen, wenn man den Begriff des Wissens formalisiert und nicht in seiner doxischen, wertmäßigen Fülle, welche hier intendiert ist, ergreift - oder das Christentum in seiner eigentlichen Bedeutung nicht erfaßt bzw. seinen Anspruch ablehnt, soweit es "objektive" Lehren enthält. Hegel fehlt das Vertrauen in die Kraft des Absoluten (das er mit dem "Objektiven" verwechselt) in der Gestalt der Gnade. Nur die Subjektivität des Menschen ist nach ihm dazu in der Lage, religiöses Leben zu erzeugen. Daraus ist ersichtlich, wie immanentistisch der Begriff der lebendigen Religion bereits in diesem frühen Ansatz aufgefaßt wird.

Da die "Mysterien der Religion"(214) "für die Vernunft verloren sind - denn sie kann sie nicht begreifen", "können" sie "bloß noch für das Herz, bloß in Ansehung ihres Einflusses auf die Willensbestimmung eine Wichtigkeit für den Menschen haben -".(215) Der Begriff des "Herzens" ist leider zu wenig differenziert, als daß ihm eine mehr als unmittelbar praktisch-moralische Be-

deutung zukommt. Hier wird die mangelhafte Auseinandersetzung des jungen Hegel mit Metaphysik, Ethik und Religionsphilosophie deutlich sichtbar, da er sich mit der Aufzählung verschiedener Vermögen, in ihrer Beziehung zur Religion, begnügt, ohne ihren inneren Zusammenhang zu analysieren. Der wertvolle Ansatzpunkt, den in jener Problematik zwischen Vernunft und Herz eine transzendental-philosophische Analyse in der Konstruktion der Vernichtung des Begriffs am Unkonstruierbaren, am Absoluten, ausarbeiten könnte, wird hier nicht geleistet. - Auch die Eigenständigkeit des Willens gegenüber dem Herzen wird nicht genügend herausgestellt, so daß die Gefahr eines Irrationalismus des Herzens und der Empfindung naheliegt. Die um bloß spekulative "Kenntnisse"(216) auf den "Zusammenhang unserer Pflichten und Wünsche mit der Idee von Gott und der Unsterblichkeit der Seele" eingeschränkte, praktisch anwendbare objektive Religion, (217) wie wir sie als eine Art neue Theologie schon am Anfang des Abschnitts kennenlernten, muß "begriffen" und "empfunden" werden, um subjektiv wirksam zu sein. (218) Die Volkserziehung, das Verfahren, "die objektive Religion subjektiv zu machen, muß das große Geschäft des Staats sein, die Anstalten müssen sich mit der Freiheit der Gesinnungen vertragen, dem Gewissen und der Freiheit nicht Zwang antun, sondern indirekt auf Bestimmungsgründe des Willens wirken - wieviel kann der Staat tun? Wieviel muß jedem Menschen überlassen werden?" (219) - Hierdurch wird die Religion weitgehend dem Staat oder dem isolierten Einzelnen überantwortet; darin zeigt sich in einer neuen Beziehung die Verkennung der Religion, deren Sorge für das ewige Wohl, für den absoluten Sinn, in keiner so wichtigen Beziehung - wie sie Hegel ausdrücklich bezeichnet - einer Institution untergeordnet werden darf, die in ihrer Natur nur das zeitliche Wohl, einen begrenzten Sinn, zum Ziele hat. Die Vermittlung der Kirche wird von Hegel ausgeschaltet.

Für die Erziehung zur subjektiven Religion ist wichtig, "ob und wie weit das Gemüt gestimmt ist, sich von religiösen Beweggründen bestimmen zu lassen - wie groß seine Reizbarkeit für dieselbe ist; und dann welche Arten von Vorstellungen vorzüglich Eindruck auf das Herz machen - welche Arten von Empfindungen am meisten in der Seele angebaut, und am leichtesten hervorzubringen sind -". (220)

Von der Reformation meint der junge Hegel, daß sie großen Wert auf die subjektive Religion legte und darauf, "den Menschen zu bessern"; aber sie "wollte diese Kunst in ein System der Worte bringen" mit Begriffen wie *gratia* und *unio mystica*. Heutzutage habe man jedoch gesehen, "daß subjektive Religion sich nicht in Dogmatik einzwängen läßt und trägt mehr objektive Religion vor ... - *locus de scriptura sacra*", womit ebensowenig für die Besserung der Menschen getan sei. (221) - Hierzu muß bemerkt werden, daß es

von jeher ein Anliegen der christlichen Kirche war, "den Menschen zu bessern". Nur sollte diese "Besserung" nie in einem irdisch beschränkten, bloß moralischen Sinne geschehen, sondern in einem vollendeten Gutsein abschließen, im Leben des Menschen mit Gott, - wie Gott in der Gründung der christlichen Kirche schon zu den Menschen gekommen war. Aus diesem Grunde haben jene traditionellen und keineswegs auf die Reformation beschränkten Stellen über die "gratia", "unio mystica" und "scriptura sacra" einen weit tieferen und umfassenderen Sinn - nämlich den von Ausdrücken der qualitativen Unendlichkeit - als ihnen Hegel hier moralistisch zubilligen will.

Die objektive Religion ist Theologie. (222) Ihre Spekulationen gehören nicht der Philosophie an, nachdem Kant ihre Erfolglosigkeit nachgewiesen hat. Nur subjektive Religion ist seitdem der eigentliche Gegenstand der Philosophie. (223) Hegels Interpretation dieser Krise von Theologie und Philosophie nach den Vernunftkritiken geht nun darauf aus, der Offenbarung bzw. den "positiven Lehren einer Religion" keinen Eigenwert in einem System des Glaubens zu geben, sondern ihre philosophische Bedeutung, "Wahrheit", festzustellen. Subjektives Leben bleibt hierfür der Maßstab. Die objektive Religion ist "totes Kapital". (224) Als "Theologie" ist sie "Sache des Verstands und des Gedächtnisses". Die subjektive Religion wird ihr mitunter überhaupt als "Religion" gegenübergestellt. (225) Diese Konfrontation ist kennzeichnend für Hegels Denkweise seit dieser frühen Periode. Er mißt dem Gegenstande der Religion keinen eigenständigen Wert bei, wie es die Theologie tut; sein Absolutes ist nicht jenseitig erhaben, sondern die Religion übt nur ihre subjektive Funktion in der Entwicklung der subjektiven Substanz (allgemeinmenschliche Moralität, Vernunft, Leben oder Geist - wie er sie in den aufeinanderfolgenden Perioden seiner Jugend nennt) aus.

Wie wir schon sahen, bezeichnet der junge Hegel in einem späteren Fragment die "objektive Religion" in verändertem, praktischem Sinn als die wahre "Theologie", "wenn diese sich nicht bloß mit der Erkenntnis des Daseins und der Eigenschaften Gottes beschäftigt, sondern dies in Beziehung auf die Menschen und die Bedürfnisse ihrer Vernunft tut -". (226) Objektive Religion ist also dann schlecht, wenn sie nicht subjektiv gemacht, in "Beziehung" auf die praktischen "Bedürfnisse" gesetzt wird. Auch hier ist schon das Immanenzsystem im Ansatz zu erkennen. Es gibt kein freies Absolutes, das auch ohne Beziehung zum endlichen Bewußtsein sein könnte, sondern nur leere Begriffe, die subjektiviert werden müssen, auf Ideen der praktischen Vernunft umgedeutet.

Aber nicht nur die objektive Religion ist der subjektiven (die Hegel als Religiosität versteht) wesensfremd, sondern auch das "Räsonnement" der Aufklä-

rung. Der "Nimbus der Heiligkeit" verschwindet von den Gegenständen und Gebräuchen "frommer Gefühle", "wie die Dogmen der Theologie von ihrem Ansehen verlieren, wenn wir sie mit der Kirchengeschichte beleuchten -".(227) Allerdings brauchen schwächere, noch nicht genügend gebildete Menschen immer wieder den "Trost" der Religion, ihr "Herz" schiebt das "kalte Nachdenken" beiseite.(228) - Wenn man diese Erwägungen nun mit der hegelschen Schilderung der Stufe der Weisheit (229) vergleicht, so sieht man, wie wenig Hegel bei einer absoluten Wertung von beiden Antithesen gehalten hat, der "rührenden" Religiosität des Volkes und dem "Räsonnement" der Aufklärung wider die "positiven Lehren". Er selbst steht auf der Weisheitsstufe der wahren Vernunftreligion und entwirft lediglich Pläne zu einer Bildung des Volkes, von deren bloß relativem Wert er überzeugt ist. Diese Überlegung ist vor allem bei der Betrachtung seiner Konstruktion von subjektiver Religion, die "der Stufe von Moralität angemessen" ist, "auf der ein Volk steht -", der Volksreligion, zu beachten. (230) Der Schritt bis zu der Äußerung von Marx: "Religion ist Opium für das Volk" - ist hier nicht mehr weit.

Die "objektive" Dogmatik im schlechten, traditionellen Sinn enthält "Lehren, die wo nicht immer für die Vernunft sind, doch das Gedächtnis und den Verstand unterhalten".(231) "Die Geheimnisse, die unbegreiflichen Dogmen" sind aber "weder für Vernunft oder Verstand vorstellbar - eben weil sie unbegreiflich sind - ebensowenig für die Phantasie, für diese sind sie ganz und gar widersprechend". "Also bleibt das Gedächtnis übrig, das gewisse Verbindungen von Worten in sich aufnimmt, die es für sich behalten, isolieren, und so wenig als möglich den Verstand muß sehen lassen".(232) - Die angebliche Widervernünftigkeit der "mysteriösen theoretischen Lehren" (233) wird vom jungen Hegel keineswegs nachgewiesen, sondern als selbstverständlich vorausgesetzt. Daß der anscheinende Widerspruch vor dem Verstandesdenken nichts gegen eine höhere spekulative Vernünftigkeit besagt, hat Hegel später selbst in seinen Trinitätsspekulationen nachgewiesen. Mit der Frage der U b e r v e r n ü n f t i g k e i t haben wir uns schon weiter oben auseinandergesetzt. Schließlich wäre die praktische Entscheidung des Denkens aus dem Sinn zu erwähnen, die bei einem für den endlichen Verstand nicht auflösbaren Widerspruch sich zu diesem bekennen wird, wenn er stellvertretend für einen höheren Wert steht, als der scheinbar klare, aber nichtssagende Aufweis dieses Widerspruchs, der zur Anerkennung der Faktizität auffordert.

2. Öffentliche und private Religion

Ein Gegensatz, welcher auf politischer Ebene dem von subjektiver und objektiver Religion entspricht, ist der von öffentlicher und privater Religion.

"Wenn man von öffentlicher Religion spricht - so versteht man darunter die Begriffe von Gott und Unsterblichkeit, und was darunter Beziehung hat, sofern sie die Überzeugung eines Volks ausmachen, sofern sie Einfluß auf die Handlungen und Denkart desselben haben - ferner gehören hierher auch die Mittel, wodurch diese Ideen dem Volke teils gelehrt, teils eindringlich fürs Herz gemacht werden". Nicht nur die "unmittelbare Wirkung" der sittlichen Verhaltensweise ist wichtig, sondern noch mehr die "entfernteren" - "Erhebung, Veredlung des Geistes einer Nation", Erweckung des Selbstgefühls des Volkes, "Menschlichkeit und Güte".(234) Die öffentliche Religion ist also die subjektive Religion eines ganzen Volkes. Sie wird weiter unter dem Namen der Volksreligion abgehandelt werden.

Privatreigion als "Privatbildung"(235) bekümmert sich um die Einzelzüge der Religion. Für sie allein kann die objektive Religion zur privaten Fortbildung, zur religiösen Ausschmückung und Begleitung der "Handlungen ... der Menschen, von denen ihr Privatglück abhängt", (236) benutzt werden, wie sie sich in der subjektiven nur langsam mit den Einzelregeln der Moral vertraut macht, - ein Bemühen, das nur für wenige sinnvoll (237) und in einer öffentlichen, subjektiven Religion überflüssig, ja sogar schädlich ist. Die "Volksreligion", welche die vollkommene öffentliche, subjektive Religion ist, "unterscheidet sich von Privatreigion vornehmlich dadurch, daß der Zweck jener, indem sie mächtig auf Einbildungskraft und Herz wirkt, der Seele überhaupt die Kraft und den Enthusiasmus - den Geist einhaucht, der zur großen, zur erhabenen Tugend unentbehrlich ist - . Die Ausbildung des einzelnen, seinem Charakter gemäß, die Belehrung über Kollisionsfälle der Pflichten, die besondern Beförderungsmittel der Tugend, Trost und Aufrichtung in einzelnen Leiden und Unglücksfällen, müssen der Privatreigion zur Bildung überlassen werden".(238) Aber all diese Anliegen der Privatreigion sind vom Standpunkt der wahren Vernunftreligion eigentlich illusorisch (239) - nicht nur für die öffentliche unbrauchbar -, weil sie "durch den Verstand" "die Grundsätze ... praktisch" machen wollen (240) oder äußerlichen Trost an die Seele herantragen, wo doch "Vertrauen auf die Vorsehung Gottes" "der einzige wahre Trost im Leiden" ist.(241) Hiermit ist also auch die Privatreigion wie die überlieferte objektive, mit der sie sich zum Teil befaßt, als in Wahrheit wertlos hingestellt. Übrig bleibt nur die subjektive, praktische Vernunftreligion der Aufge-

klärten und Weisen mit ihrer Idee der Vorsehung, von Gott und Unsterblichkeit, und die ebenfalls subjektiv-praktische, öffentliche der aufzuklärenden und zu organisierenden Nation - die Volksreligion. Das Christentum wird zu einem großen Teil in die im absoluten Sinne wertlose Privatreligion verwiesen. (242) Das Hauptanliegen Christi, die Rettung und Erlösung jedes Einzelnen, wird bei all dem nicht erkannt. (243)

3. Kampf gegen die Orthodoxie

Der Fortschritt der Aufklärung ist gegen die tote, objektive Religion - die Theologie. "Ihre düstere Zanksucht, ihre Intoleranz und ihr Eigendünkel", die sie durch ihre Priester von der jüdischen Religion übernommen hat, haben nur durch die "Philosophie" und das "mildere Licht unserer Zeiten" "abgenommen". Die Orthodoxie gräbt sich dadurch ihr eigenes Grab, daß sie im Kampf mit ihren Gegnern deren Begriffe annimmt. (244) Das gibt die "Theologie" zwar nicht zu, aber "der Unterschied ihrer Kompendien nach 10-20 Jahren" erweist es. (245) So wird die Orthodoxie von außen und von innen her vernichtet. "Unwiderstehlich führt die Vernunft auf den großen Grundsatz von der Selbstgenügsamkeit der Pflicht und der Tugend ...". (246)

Der Kampf der philosophischen und religiös-politischen Revolution, zu der Hegel aufruft, (247) hat sich vor allem gegen die Orthodoxie zu richten. "Die Orthodoxie ist nicht zu erschüttern, solange ihre Profession mit weltlichen Vorteilen verknüpft in das Ganze e(ine)s Staats verwebt ist". (248) Um diese "weltlichen Vorteile" abzuschaffen, wäre jedoch eine offene Revolution der Gewalt unter den gegebenen Umständen notwendig gewesen. Dazu rät Hegel - gleich aus welchen Gründen - nicht. Dafür ruft er um so mehr zur "stillen Revolution" auf. "Ich glaube, es wäre interessant, die Theologen, die kritisches Bauzeug zur Befestigung ihres gotischen Tempels herbeischaffen, in ihrem Ameisen-Eifer so viel (als) möglich zu stören, ihnen alles (zu) erschweren, (sie) aus jedem Ausfluchtswinkel herauszupeitschen, bis sie keinen mehr fände(n) und sie ihre Blöße dem Tageslicht ganz zeigen müßten". (249) Ganz gleich, ob die Aufforderung zur offenen Revolution ergeht wie bei Marx, oder zur verdeckten, wie bei Hegel - in beiden Fällen scheint der Haß gegen einen Wert, der in seinem tiefsten Sinn nicht erfaßt wurde, mitzuwirken. (250) Zu dem Haß gegen die Theologen der Orthodoxie ist weiter anzumerken, daß sich hier eine unchristliche Position schon insofern ergibt, als jene - wenn vielleicht auch unvollkommen - das Wort Gottes verteidigten, wozu sie bestellt waren, und der Satz Christi gilt: "Wer euch verachtet, der verachtet mich". - Der junge Hegel hingegen verteidigt keineswegs eine christliche Haltung, sondern den "Grundsatz von der Selbstgenügsamkeit der Pflicht und der Tugend". (251) Vielmehr bleiben Haß und

Verachtung nicht vor der Orthodoxie stehen, sondern gehen weiter bis in die Angriffe gegen das Christentum im Zusammenhang mit seiner Prüfung der Tauglichkeit für eine Volksreligion und erreichen ihren Höhepunkt in der Herabsetzung Christi in der Entgegensetzung zu Sokrates. Dieser "wäre", so meint Hegel, wenn er wie Christus gehandelt und geredet hätte, "unter den Griechen ein Gegenstand des Lachens geworden". (252)

Die Polemik "gegen die jetzt lebende Theologie" wird positiv ergänzt durch den Entwurf einer neuen Theologie (253) sowie einer neuen Religion für das Volk, während der Kreis der in diese Bemühungen Eingeweihten in einer eigenen Kult- und Organisationsgemeinschaft, der "unsichtbaren Kirche", zusammengefaßt ist, deren Ziel das "Reich Gottes" in "Vernunft und Freiheit" darstellt. (254)

Die neue Religion bildet das Hauptanliegen Hegels in seiner Jugend.

4. Volksreligion

"Vernunft" und "Freiheit" sind die "Losung" der "unsichtbaren Kirche". (255) Beide Begriffe bleiben beim jungen Hegel vorerst Schlagworte. So wie "Vernunft" bei der Konfrontation mit dem Glauben ungeklärt vorausgesetzt wird, so im Zusammenhang mit der Volksreligion auch die "Freiheit".

Es wird kurzerhand behauptet: "Volksreligion - die große Gesinnungen erzeugt und nährt - geht Hand in Hand mit der Freiheit". (256) Unter Freiheit ist hier vermutlich die Befreiung von der alten Religion und vom Despotismus gemeint, der nun von einer "freien", d. h. spontan sich selbst lebenden Volksgemeinschaft abgelöst werden soll, in deren "Leben" die Volksreligion die Funktion der Hebung der Moralität und der Heranführung an die Vernunftreligion der Ideen von Gott und Unsterblichkeit sowie der Verwebung von "Leben und Lehre" in einer "wohlgeordneten Sinnlichkeit" erfüllt. (257)

Die "Volksreligion" ist ein Provisorium - das muß gegenüber allen anderslautenden Meinungen ausdrücklich hervorgehoben werden. "Wenn zwischen reiner Vernunftreligion, die Gott im Geist und in der Wahrheit anbetet, und seinen Dienst nur in die Tugend setzt - und zwischen dem Fetischglauben, der sich bei Gott auch noch durch etwas 'anderes', (258) als einen an sich guten Willen beliebt machen zu können glaubt - ein so weiter Unterschied ist, daß dieser im Gegensatz gegen jene gar keinen Wert hat ..., und so wichtig für die Menschheit es ist, diesen immer mehr zu Vernunftreligion hinzuführen und den Fetischglauben zu verdrängen, so fragt es sich, da eine allgemeine geistige Kirche nur ein Ideal der Vernunft bleibt - ... - wie eine Volksreligion

... eingerichtet sein müsse ... - daß das Volk zur Vernunftreligion geführt,
(259) Empfänglichkeit dafür bekäme".(260)

Volksreligion ist also der populäre institutionelle Teil der Aufklärung, welche unter der Losung "Vernunft und Freiheit" von den Mitgliedern der "unsichtbaren Kirche" allgemein - unter Gebildeten und noch Ungebildeten - vorangetrieben werden soll. "Wenn man davon spricht: man kläre ein Volk auf, so setzt dies voraus, daß Irrtümer bei demselben herrschen - Volksvorurteile - die sich auf Religion beziehen".(261) "Sinnlichkeit und Phantasie sind die Quellen der Vorurteile", vor allem die Unkenntnis der "mittleren Glieder" in einer Ursachenfolge, weshalb zur Erklärung bestimmter Wirkungen eine Ursache angenommen wird, die damit "gar nicht in Zusammenhang steht".(262) - Hierzu ist allerdings anzumerken, daß Hegels Unterstellung einer Kenntnis des Zusammenhanges für kein endliches Subjekt begründet ist und der Philosoph hier dem Volk nichts voraus hat. Der junge Hegel - seiner Sache nicht so sicher, wie es den Anschein haben mag - fragt sich denn auch wenig später, was denn der Maßstab für die Aufklärung der "Volksvorurteile" sei: "Allein vors erste, welcher Sterbliche will überhaupt entscheiden, was Wahrheit ist?" Und er gibt sich die für diese Periode bezeichnende pragmatische Antwort: "Allein nehmen wir hier an, wie es sein muß wenn von dem menschlichen Wissen mehr in concreto gesprochen wird, und was man auch bloß in politischer Hinsicht annehmen muß, wenn menschliche Gesellschaft statthaben soll, daß es allgemein geltende Prinzipien gibt, die nicht nur dem gesunden Menschenverstande einleuchten, sondern auch jeder Religion zum Grunde liegen müssen, wenn sie diesen Namen verdienen soll, sie mögen auch noch so verunstaltet sein".(263)

Der "allgemein geltenden Prinzipien" sind "wenige". Da sie, "allgemein" und "abstrakt", in ihrer reinen Darstellung dem "sinnlichen Schein" entgegenstehen,(264) " - so qualifizieren sie sich nicht leicht zu einer lebendigen Anerkennung von seiten des Volks" (sind sie noch nicht "konkret" geworden, wie es später heißt),(265) "so machen sie noch keinen Teil des geistigen, des begreifenden Systems des Menschen aus ...".(266) Die Schwierigkeit liegt eben darin, bei dem sinnlichen Volke die Vernunftreligion subjektiv einzupflanzen bzw. ihre Keime zu erwecken.

In der Volksreligion müssen darum die "reinen Sätze vergrößert in eine sinnliche Hülle gesteckt werden", oder die auf "Treu und Glauben" angenommenen "Zusätze", die aus der überlieferten "positiven Religion" stammen, zur Beeindruckung der Ungebildeten im Sinne der eingekleideten Wahrheiten wirken. Genauer betrachtet ist der Unterschied zwischen Vernunftreligion und positiver Religion, dem "Glauben an die Tradition", so groß, daß sie rational nicht

vereinbar sind. Die "religiösen Gebräuche" der positiven Religion "dienen" nur "zur Erbauung, zur Erweckung frommer Empfindungen ..., und ihre Zweckmäßigkeit hierzu kann untersucht werden". Sie würden in einer Volksreligion folglich allenfalls zur Befriedigung eines sinnlichen Bedürfnisses dienen (!) mit der Nebenwirkung der Erziehung zur "Legalität"(267) und "Moralität"(268) - wie sie das letztere eigentlich trotz ihrer gänzlichen Moralitätsfremdheit vermöchten, erklärt Hegel nicht - und zur Gemeinschaftlichkeit durch "öffentliche" Veranstaltungen.

"Allein sobald ich mich überzeugt habe, daß Gott durch diese Gebräuche, durch unsern Dienst (269) - an sich nicht geehrt werde, daß Rechtun ihm der wohlgefälligste Dienst sei, daß ich aber doch einsehe, daß diese Gebräuche zur Erbauung dienen, so haben eben hierdurch diese Gebräuche einen großen Teil ihres sonst möglichen Eindrucks auf mich verloren".(270) Dieser schon weiter oben angedeutete Widerspruch ist kennzeichnend für die geistige Situation des jungen Hegel und verurteilt von vornherein die Bemühungen um die neue Volksreligion zum Scheitern. Denn er versucht hier, eine Ideologie zu propagieren, deren relativen Wert (als Erziehungsmittel) und eigentlichen Unwert in absoluter Sinnperspektive, nicht in bloß politischer und pädagogischer Hinsicht, er kennt. Gegenüber der christlichen Religion aber hat er die geschilderten rationalen Einwände vorgetragen, die sie ihm bestenfalls zur "Erbauung" dienen lassen. Von der Unvernünftigkeit dieser Erbauung ist sein "Räsonnement" überzeugt, sein "Herz" hängt aber noch teilweise an ihr. Der Rückzug auf den Standpunkt der "Weisheit" ist ebenfalls unbefriedigend, da er nur eine zeitweilige Überlegenheit in der einseitigen Vernunftreligion verschafft und das Ärgernis des Christentums nicht erledigt. Somit hat die Verworfenheit und Widersprüchlichkeit der "Fragmente" der Revolutionsperiode auch einen inneren Grund.

Mit diesen unglücklichen und widerspruchsvollen Voraussetzungen beginnt der junge Hegel seinen Entwurf der Volksreligion.

Die "Dogmen einer Volksreligion" sollen "so einfach als möglich sein, nichts enthalten ..., was nicht die allgemeine Menschenvernunft anerkennt - nichts wodurch etwas bestimmt, etwas dogmatisch behauptet würde, das die Grenzen der Vernunft übersteigt - wenn die Befugnis dazu auch im Himmel selbst ihren Ursprung haben sollte". (271) Da jedoch die Volksreligion nicht genau mit der Vernunftreligion der Aufgeklärten und Weisen zusammenfällt, sondern Lehren und Gebräuche aufstellt, welche der Veredlung der Sinnlichkeit des Volkes durch ihren erzieherischen Einfluß und Eindruck dienen sollen, ist es wohl nicht "möglich ..., daß eine öffentliche Religion etabliert werden könnte, die alle Mög-

lichkeit, Fetischglauben daraus zu ziehen, benähme".(272) Darum ist es wichtig, zu wissen, " - wie eine Volksreligion im allgemeinen eingerichtet sein müsse, um a) negativ so wenig als möglich Veranlassung zu geben an dem Buchstaben und den Gebräuchen hängen zu bleiben, und b) positiv - daß das Volk zur Vernunftreligion geführt, Empfänglichkeit dafür bekäme".(273)

Die Volksreligion soll im Gegensatz zur Privatreligion den "Geist" der "großen", "erhabenen Tugend" "einhauchen", "indem sie mächtig auf Einbildungskraft und Herz wirkt" und dadurch der Seele die notwendige "Kraft und den Enthusiasmus" verschafft.(274) Hier ist schon die Konzeption der Tugendreligion angedeutet, die im "Leben Jesu" zur religiösen Idealform erhoben und mit dem Christentum in Vergleich gesetzt wird. "Öffentlicher ... Unterricht über Moral" wäre ungeeignet, "die Überzeugung, daß Pflicht und Tugend der höchste Grundsatz sind" zu befestigen,(275) es gilt vielmehr, die im Menschen schlummernden emotionalen Kräfte seiner Natur in der Tugend zu veredeln. Die Volksreligion hat nicht apriorische moralische "Grundsätze" zu lehren, sondern sie muß für ihre Wirksamkeit den "Empirismus" voraussetzen; wenn sie auf die Menschen "wirken" will, muß sie "sie nehmen, wie sie sind". Sie muß "alle guten Triebe und Empfindungen" des Menschen "aufsuchen, wodurch, wenn auch nicht unmittelbar seine Freiheit erhöht, doch seine Natur veredelt werden kann -". Statt nun wie die Privatreligion zu lehren, wird die Volksreligion "beeindrucken", im "Enthusiasmus" mitreißen. Sie wird dafür sorgen, "daß Phantasie und Herz nicht unbefriedigt bleiben, daß die erste mit großen, reinen Bildern erfüllt, und in dem letztern die wohlthätigen Gefühle geweckt werden -". Die "schönen Fäden der Natur dieser gemäß in ein edles Band zu flechten - muß vornehmlich Geschäft der Volksreligion -" sein.(276) Hierin liegt ihr "subjektiver" Zweck.

Wie muß nun Volksreligion objektiv "beschaffen sein" "a) In Ansehung der objektiven Lehren", "b) in Ansehung der Zeremonien"? Der junge Hegel stellt dafür folgende Grundsätze auf, die hier ihres programmatischen Charakters wegen wörtlich wiedergegeben werden: "A.I. Ihre Lehren müssen auf der allgemeinen Vernunft gegründet sein. II. Phantasie, Herz und Sinnlichkeit müssen dabei nicht leer ausgehen. III. Sie muß so beschaffen sein, daß sich alle Bedürfnisse des Lebens - die öffentlichen Staatshandlungen daran anschließen - B. Was hat sie zu vermeiden? Den Fetischglauben - worunter besonders auch der in unserem wortreichen Zeitalter häufig ist, daß man der Forderung der Vernunft durch Tiraden über Aufklärung u. dgl. Genüge geleistet zu haben glaubt - daß man sich über dogmatische Lehren ewig in den Haaren liegt und indessen weniger an sich oder andern etwas bessert".(277)

Zu I.: Die eigentliche Autorität einer Volksreligion ist die "allgemeine Ver-

nunft der Menschen", auch wenn sie "auf einer göttlichen Offenbarung beruht".(278) Dieser Grundsatz wird wichtig für den Vergleich des Christentums mit dem Idealbild der Volksreligion.

Die objektiven "Lehren" der Volksreligion "müssen aber auch einfach sein", und als "Wahrheiten der Vernunft" sind sie das naturgemäß. Durch ihre Einfachheit "werden sie um so mehr Kraft und Nachdruck auf das Gemüt, auf die Bestimmung des Willens zu Handlungen ausüben" und damit einen bedeutenden Beitrag zur "Bildung eines Volksgeistes" leisten.(279)

Die Lehren müssen der "Geisteskultur - und der Stufe von Moralität" eines Volkes entsprechen. Gewisse "Maximen" der Vernunftreligion "scheinen wohl nur das Eigentum weniger geprüfter, durch lange Erfahrung zur Weisheit durchgedrungener Menschen zu sein"(280) - so die völlige Ergebung in die Vorsehung Gottes.(281) Zusammenfassend wird noch einmal die Bedeutung der Lehren der Volksreligion herausgestellt:

"Diese Lehren, wenn es auf allgemeine Menschenvernunft gegründete Lehren sind, können ... keinen andern Zweck haben, als teils durch sich selbst, teils durch den damit verbundenen Zauber von mächtig eindringenden Zeremonien, nur im Großen auf den Geist des Volks zu wirken, so daß sie sich weder in die Ausübung der bürgerlichen Gerechtigkeit mischen, noch sich eine Privatzensur anmaßen werden, noch werden sie, da auch ihre Formeln einfach, leicht Veranlassung geben, über sie selbst zu streiten - und da sie nur wenig Positives verlangen und festsetzen, sondern die Gesetzgebung der Vernunft nur formell ist, so ist die Herrschsucht der Priester einer solchen Religion beschränkt".(282)

Zu II.: Hauptaufgabe der Volksreligion ist, die "Maximen" der Vernunftreligion beim "Volk" "subjektiv" zu machen. Daher müssen besonders die Gefühlskräfte - "Phantasie, Herz und Sinnlichkeit" - angesprochen werden. "Auch die reinste Vernunftreligion wird in den Seelen der Menschen - noch mehr des Volks verkörpert, und es wäre wohl gut, um abenteuerliche Ausschweifungen der Phantasie zu verhüten, schon mit der Religion selbst Mythen zu verbinden, um der Phantasie wenigstens einen schönen Weg zu zeigen, den sie sich dann mit Blumen bestreuen kann".(283) Diese Mythen sollten zumindest zu den biblischen Geschichten hinzutreten; denn diese sind zwar historisch, "wenn auch nicht bloße Menschen dabei handelten", und "der Phantasie" ist dadurch "ein gut zu erkennendes Ziel vorgestellt" - aber es bleibt zuviel Raum für "fürchterliche" oder "kindische" Phantastereien. Der Mythos müßte darum "die schönen aus der Sinnlichkeit geholten Farben" herbeibringen, die allerdings "durch den Geist unserer Religion ausgeschlossen sind".(284)

In dieser Mythostheorie steht der junge Hegel wieder vor einem für diese Periode typischen Dilemma. Das Christentum, wie er es darstellt, bietet im Gegensatz zur Antike keinen Spielraum für seine religiös-politisch-sozialen Utopien. Darum nimmt er die christliche Religion nur soweit an, als sie seinen Ansichten und Plänen nicht oder nicht gar zu sehr zuwiderzulaufen scheint. (285) Er führt scharfe Polemik gegen Hauptteile der christlichen Lehre und setzt an deren Stelle die utopischen Entwürfe einer im Leben des Volkes und seiner Religion neubelebten Antike. Hierbei soll der Mythos ein Konstituens der neuen Religion sein. Es ist bemerkenswert, daß schon in dieser frühen Periode, in der Hegel das Christentum einzuschränken und eine neue Religion synthetisch zu schaffen sucht, als Substitut der Mythos vorgeschlagen wird.

Zu einer Volksreligion gehören auch Zeremonien. Hierbei ist es besonders schwierig "zu verhindern, daß sie nicht von dem Pöbel für das Wesen der Religion selbst genommen werden -". (286) Wie sie nicht "Veranlassung zum Fetischdienste" werden dürfen, so auch nicht zum bloßen "Mechanismus", wobei "der Geist verfliegt". Sie sollen zur Erhöhung der "Andacht", der "heiligen Empfindungen" dienen - "und als ein solches reines Mittel, das am wenigsten des Mißbrauchs fähig ist, und diese Wirkung hervorbringt, bleibt vielleicht allein die heilige Musik und der Gesang eines ganzen Volkes übrig - vielleicht auch Volksfeste, wo sich Religion einmischen muß -". (287) Der "Geist des Volks" ist der Quell des Lebens für die "Gebräuche der Religion", nicht diese Religion selbst. Andernfalls sind es "Gebräuche, die der Volksreligion nicht wesentlich sind - aber es für die Privatreligion sein können". (288) Aus diesen Äußerungen ist zu entnehmen, daß nicht die Religion selbst vermöge ihrer von Gott gegebenen Kraft ihren "wesentlichen Gebräuchen", d. h. im Christentum den Sakramenten, das Leben verleiht (was vor allem für das Christentum wie auch das Judentum entscheidend ist), sondern der "Geist des Volks" ihnen Lebenskraft spendet oder sie sogar hervorbringt. Hierdurch wird der wichtigste Teil der Religion: die innigste Begegnung Gottes mit den Menschen, als eine selbständige, objektive Realität geleugnet. Er wird in direkter Konsequenz zu einem Epiphänomen des All-Lebens, zu einer "Gestalt des Lebens", das hier im Volksgeist erscheint.

Zu III.: "Sobald eine Scheidewand zwischen Leben und Lehre - oder nur Trennung und weite Entfernung beider voneinander ist - so entsteht der Verdacht, daß die Form der Religion einen Fehler habe". (289) Die Forderung für eine "Volksreligion" ist aber gerade: "sie muß so beschaffen sein, daß sich alle Bedürfnisse des Lebens - die öffentlichen Staatshandlungen daran anschließen -". (290) Sie darf nicht "zuviel ... Wortkrämerei" enthalten, oder "zu große frömmelnde Forderungen" stellen, den "natürlichen Bedürfnissen, den Trieben einer wohlgeordnete

ten Sinnlichkeit" entgegen sein. "Wenn die Freuden, die Fröhlichkeit der Menschen sich vor der Religion zu schämen haben ... - so hat die Form der Religion eine zu düstere Außenseite als daß sie sich versprechen dürfte, daß man für ihre Forderungen die Freuden des Lebens hingeben würde -".(291) - Hierzu ist zu bemerken, daß diese Kritik, die sich offenbar gegen das Christentum richtet, allenfalls bei puritanischen Formen des Protestantismus berechtigt wäre. Vor allem bleibt unklar, was der junge Hegel unter "Freuden des Lebens" versteht und ob hiermit nicht einer Glückseligkeitsmoral das Wort geredet werden soll, die sowohl vom Christentum als von jeder anderen ernsthaften Erwägung des Wesens der Ethik abgelehnt werden muß, wenn sie sich nicht selbst als Ethik widerlegen und zur "Kunstlehre"(292) erklären will. Daß das Christentum nicht lebensfeindlich ist, sondern das Leben heiligen und nicht vernichten will, braucht keine Erörterung.

Die Volksreligion "muß um alle Gefühle des Lebens freundlich weilen - sich nicht eindringen wollen - sondern überall willkommen sein. Wenn Religion aufs Volk soll wirken können, so muß sie ihn freundlich überall hinbegleiten - bei seinen Geschäften und ernstern Angelegenheiten des Lebens, wie bei seinen Festen und Freuden ihm zur Seite stehen -".(293) Vorbildlich ist für den jungen Hegel in dieser Hinsicht das religiöse Leben der Griechen.(294)

Volksreligion und Politik teilen sich in die Bildung des "Geistes des Volkes". (295) -

Die Volksreligion ist eine Naturreligion im weiteren Sinne im Gegensatz zu einer Religion der Übernatur, der Übervernunft. Ihre Prinzipien entstammen der "allgemeinen Menschenvernunft", (296) und diese Prinzipien werden wiederum zur Herstellung "einer wohlgeordneten Sinnlichkeit"(297) und dazu, daß die menschliche "Natur veredelt" werde, auf dem pädagogisch günstigsten Weg (298) dem "Geist des Volkes" eingeprägt bzw. in ihm erweckt, (299) "subjektiv" gemacht.(300)

Schon in dieser frühen Phase seiner Entwicklung zeigt sich bei Hegel immer wieder die Neigung, das Prinzip wesensmäßig und gänzlich in der Immanenz realisiert zu sehen. Die moralischen "Ideen der Vernunft" werden zwar "in einem System der Moral" als "reine Moralität" von der "Sinnlichkeit" in abstracto getrennt und über diese gesetzt, aber in der "Natur des Menschen" sind sie mit der Sinnlichkeit verbunden und im Idealfall der "wohlgeordneten Sinnlichkeit" mit ihr gleichmäßig vermischt, "wie das Licht alles durchdringt" (301) Daß die Idee des Guten jedoch selbständig über dieser konkreten, aber endlichen Realisierung steht und in keinem Fall völlig in die selbst vollkommenste Realisierung, Einwohnung in die absolute Erscheinung, ein-

geht und in dieser freiwilligen Immanentisierung aufgeht, sondern immer das Absolute bleibt, das wie Sonne in dem platonischen Gleichnis nicht nur mit ihrem Licht "alles durchdringt", sondern ihnen überhaupt erst das Dasein verleiht, - daß diese Idee gar nicht in ihrer Absolutheit geschaut und erlebt werden könnte, wenn sie nur in der konkreten Erscheinung der Endlichkeiten existierte - und daß diese Idee mit einem existentiell-qualitativ transzendenten, absolut freien, gütigen Schöpfergott in eins zu setzen wäre, der die von ihm geschaffene Welt erhält und zu ihr spricht, - sieht Hegel nicht, da er diese Unterscheidung nur als "abstrakte" Distinktion in der Natur des Menschen betrachtet.

Hegels moralphilosophische Erwägungen sind schwer in Einklang zu bringen mit einer persönlichen Vorstellung von Gott, wie er sie in diesen frühen Fragmenten noch äußert, wenn er davon spricht, daß "die Vorstellung der Erhabenheit und der Güte Gottes gegen uns - unser Herz mit Bewunderung und mit Empfindungen der Demut und Dankbarkeit erfüllt".(302) -

Der sich in Mythen und "Gebräuchen" äußernde "Geist des Volks" ist nicht nur der natürliche, unbewußte Urquell der lebendigen, mit ihrem Ursprung verbundenen Religion, sondern er sollte im Idealfall den "öffentlichen Gottesdienst" bewußt und selbstbewußt einrichten. "Ein Volk also, das seinen öffentlichen Gottesdienst so einrichten will, daß Sinn und Phantasie und das Herz gerührt werden - ohne daß die Vernunft leer dabei ausgeht ... - ein solches Volk wird, um nicht durch seine Empfindung einer Klasse von Menschen das Heft seiner Abhängigkeit in die Hände zu geben, seine Feste selbst anordnen, seine Spenden selbst verwenden - und wenn durch einheimische Anstalten sein Sinn beschäftigt - seine Einbildungskraft etonniert (frappiert), sein Herz gerührt und seine Vernunft befriedigt wird, so wird sein Geist kein Bedürfnis fühlen - oder es würde ihm vielmehr kein Genüge tun, die Ohren alle sieben Tage Phrasen und Bildern zu leihen, die vor einigen tausend Jahren in Syrien verständlich und an ihrem Platze waren".(303) Diese unmißverständlich antichristliche Betrachtung findet ihr Prinzip im Naturalismus des Volksgeistes. Die nicht bloß "vernünftige" Religion ist eine Erfindung, eine Gestaltung desselben, die dem Bedürfnis nach Erhöhung des Lebensgefühls entspringt.

Der Priesterstand ist nicht der Beauftragte Gottes, der selbstlos als Mittler bestimmter Gnaden, als individueller Seelsorger, als Hüter und Verkünder des einmaligen Anrufes Gottes an die Menschheit wirken soll, - sondern eine an ihrem eigenen Vorteil interessierte "Klasse", sobald der "Kindessinn" von ihm und dem Volke gewichen ist.(304) Das Christentum ist historisch überholt und war nur im nationalen Raum des Judentums gültig. Der "Fortschritt" der "Aufklärung" und das steigende Selbstbewußtsein der Völker schreiten darüber hinweg zur selbstgenug-

samen Vernunftreligion und zum nationalen Selbstgenuß.

Die Entwicklung der Religionsgeschichte vollzieht sich nach dem natürlichen Wachstumsschema des Menschen. Hier herrscht beim jungen Hegel vermutlich immer noch das fergusonsche Geschichtsbild mit seiner Einteilung in Kindes- und Mannesalter, wobei Hegel in ähnlichem Zusammenhange auch von dem "Jünglings"- und "Greisen"-Stadium der Religion bezüglich der Antike und der Moderne (dem christlichen Geist des "Abendlandes") spricht. (305) Für die Erklärung des "Ursprungs" der "religiösen Einrichtungen und Gebräuche und Vorstellungen" wird die Theorie vom "Kindessinn" der Völker benutzt. (306) Ganz wie in der stuttgarter Periode schildert Hegel diese anthropomorphen Religionsvorstellungen, ohne sich darüber im klaren zu sein, daß Religion anthropomorph sein muß, wenn sie dem Menschen entgegenkommt, und daß darin keine Verminderung ihres Wertes, sondern eine Steigerung der Liebesbeziehung zwischen Gott und den Menschen liegt.

Die Theorie der Entäußerung gewinnt für den jungen Hegel zum ersten Mal Bedeutung mit der Anwendung der Kategorie der "Übertragung"; in der Primitivreligion werden die Gegenstände "kindlicher Einbildungskraft" in anthropomorpher Weise auf die "Ideen der Vernunft" (307) bezogen. Nur die "größte Ausartung" dieser Übertragung und "die Fortschritte der Vernunft" vermögen es, "ein solches System, das in die allgemeine Gewohnheit verwebt ist - zu verbannen -". (308) Alle persönlichen Beziehungen zur "Gottheit" verschwinden vor der reinen Forderung der "Pflicht" durch die "Vernunft". Hiermit hat Hegel bereits den Punkt erreicht, von dem aus er im "Leben Jesu" das Christentum in seinen wesentlichen Zügen als "Tugendreligion" erklärt. Die "Einfalt der Sitten", "wann den Fürsten, den Priestern alles noch eben so heilig ist - wie dem ganzen Volk", ist ein "rührendes ... Schauspiel". Wenn der "Geist der Einfalt" aber verloren geht, entsteht Heuchelei und Unterdrückung des Volkes auf seiten der Priester und Fürsten, (309) so daß schließlich dem Volke nahegelegt werden muß, sich selbst zum Souverän auch in der Religion zu machen. (310)

Religiöses und politisches Leben sind eng miteinander verbunden. Das politisch-soziale behauptet hierbei sogar den Vorrang. Die "freie" Republik besitzt eine glückliche Religion, - Unterdrückung und Anarchie haben eine Religion des Elends. (311) Die Religion ist eine Funktion des politischen Lebens. Die "öffentliche" Religion wird höher bewertet als die "private". Die Volksreligion soll dazu dienen, das öffentliche Leben zu intensivieren. Vollkommen war das Wechselspiel von Politik und Religion im Ganzen des Lebens der Griechen. "Die Volksfeste der Griechen waren wohl alle

Religionsfeste, einem Gotte oder einem um ihren Staat wohlverdienten und deswegen vergötterten Menschen zu Ehren -".(312) Die "Nation" muß eine Religion besitzen, die ihrem Geiste angemessen ist. "Was sind die Geschichtskennnisse unsers Volks? eigentümliche, vaterländische Tradition fehlt ihm, das Gedächtnis, die Phantasie ist mit der Urgeschichte der Menschheit, mit der Geschichte eines fremden Volkes, den Taten und Untaten ihrer Könige angefüllt, die uns nichts angehen -".(313) -

Hegels Versuche über die neue "Volksreligion" bleiben unvollendet stehen. Am Ende der Fragmente gibt er selbst zu, daß das Problem, "wie ein Volk überhaupt zur Empfänglichkeit für moralische Ideen und zur Moralität großgezogen werden könne", ein solches ist, "dessen Ausführung für unsere Absicht zu weitausehend wäre". Und er fügt schon vom Standpunkt der "Tugendreligion" aus hinzu, daß davon "bloß Gegenstand unserer Betrachtung der Anteil, den die christliche Religion beiläufig durch die Umwege ihres Glaubens daran nehmen will", gewesen sei.

Wir werden uns darum im folgenden eingehender mit Hegels Kritik des Christentums beschäftigen, die er von seiner im bisherigen Verlauf dieses Kapitels beschriebenen frühesten Theorie der Religion her unternimmt.

III. DAS CHRISTENTUM

"Zweck der Religion" ist die "Beförderung der Moralität". Hierzu dienen ihr "Lehren" und "Zeremonien". "Inwiefern qualifiziert sich die christliche Religion dazu?"(314) Das Christentum zeigt sich "ursprünglich" in der Form der "Privatreligion", "modifiziert nach den Bedürfnissen der Umstände ihrer Entstehung, der Menschen und der Vorurteile -". Hieraus ist bereits zu entnehmen, daß Hegel im Auftauchen des Christentums einen rein menschlichen Vorgang sieht. Zur Durchführung der Aufgabe, die "objektive Religion subjektiv zu machen", d.h. die Ideen von Gott und Unsterblichkeit dem "Zweck der Religion" - der Moralität - dienstbar zu machen und sie im Leben des "kollektiven Subjekts" (Lukacs), des Volkes, diesem höchsten Ziel zu unterstellen, sind die "praktischen Lehren" des Christentums dort geeignet, wo sie "rein" sind, sich auf das "Formelle" beschränken.(315)

Die "Geschichtswahrheiten" mit ihren Wundern werden dagegen immer dem "Un glauben" ausgesetzt sein. Das ist belanglos für eine "Privatreligion", aber nicht für eine "öffentliche", in der es dem einzelnen nicht mehr freisteht, jene "Ge-

schichtswahrheiten""zu glauben oder nicht".(316)

Ein weiteres Argument gegen die allgemeine Verbreitung des Christentums im Sinne einer "öffentlichen", einer "Volksreligion" lautet, daß die "Phantasie" nicht " - wie bei den Griechen - " genügend angeregt werde, sondern daß es "orientalisch" sei, "nicht auf unserm Boden gewachsen" und unfähig, sich damit zu "assimilieren".(317) - Wie unsinnig dieses Argument ist, dürfte gegen Hegels damalige Ansicht die gesamte Kultur des Abendlandes beweisen.

Die "Zeremonien" des Christentums, behauptet Hegel schließlich, seien "zweckmäßig als Privatreligion" gewesen, aber nicht mehr, seit es "öffentliche Religion geworden ist".(318) Auch die "sonstigen Befehle in Ansehung der Lebensart" - wie "Entfernung von öffentlichen Geschäften" und die Verwaltungsfunktion der Kirche etc. - (319) erscheinen ihm vertretbar in einer "privaten", jedoch nicht in einer "öffentlichen" Religion.

Mithin ist das Christentum nur dort tauglich zur "Volksreligion", wo es "praktische Lehren" "rein" oder darüber hinaus "in Beispielen" darstellt.(320)

Das Christentum ist eine Religion des "Elends": (321) "Jetzt braucht die Menge, die keine öffentliche Tugend mehr hat, die weggeworfen im Zustande der Unterdrückung lebt, andere Stützen, anderen Trost, um eine Entschädigung für ihr Elend zu haben, das sie nicht zu vermindern wagen kann - die innere Gewißheit des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit muß durch äußere Versicherungen, durch Glauben an Menschen ersetzt werden, die mehr davon wissen zu können von sich die Meinung zu erregen wußten -".(322) Gegenüber der öffentlichen Religion des "Republikaners" - des "freien" Griechen oder Germanen - flüchtet der Christ aus dem Niedergang des "öffentlichen" in das "Privatleben", (323) in die "Privatreligion".

Das Christentum ist in dem ihm "Eigentümlichen"(324) nach Hegels Meinung "Privatreligion", in seinen wesentlichen und wahren Vernunftlehren Tugendreligion. Hegel erkennt ihm einen pädagogischen Vorzug für die Eignung als Volksreligion zu, insofern es "praktische Lehren" "rein" oder einprägsam in "Beispielen" enthält.(325) Von der absoluten Ebene der eigenen Beurteilung aus bedeutet es dem jungen Hegel am Ende der Revolutionsperiode - abgesehen von den "praktischen" Wahrheiten, die aus der allgemeinen "Vernunftreligion" stammen - nur eine von Menschen gelehrt (326) "Privatreligion". Diese Seite am Christentum (seiner Sicht) rückt er immer wieder heraus. Ein Generalbeispiel ist ihm hierfür die Begebenheit mit dem

"reichen Jüngling" im Evangelium. "Dieses Bild der Vollkommenheit" beweist, daß Christus "bei seinem Unterricht" nur an die "Bildung und Vollkommenheit des einzelnen Menschen" dachte, nicht an eine "Gesellschaft im Großen".(327) "Viele Gebote Christi", behauptet Hegel schließlich allgemeiner, seien "den ersten Grundlagen der Gesetzgebung in bürgerlichen Gesellschaften, den Grundsätzen der Rechte des Eigentums, der Selbstverteidigung usw. entgegen".(328) Christus habe sich außerdem auf "individuelle Art" in die Ausübung der irdischen Gerechtigkeit gemischt und die "Handhaber" der "Gesetze" angegriffen, - und im übrigen: "gesetzt, diese wären die untadelhaftesten Männer und ganz seines Sinnes gewesen, so hätten sie doch nicht darnach, sondern den Gesetzen gemäß richten müssen -".(329)

Die Einwände Hegels gegen das Übervernünftige der Religion gelten besonders dem Christentum, (330) obwohl das meist nicht ausdrücklich gesagt wird. Im folgenden nehmen wir nur auf die direkten Angriffe Bezug und setzen den allgemeinen Teil über die Religion mit seinen Konsequenzen für das Christentum voraus.

Mit der "fortgehenden Reife" der Vernunft, die zum "Grundsatz von der Selbstgenügsamkeit der Pflicht und der Tugend" führt, die durch die "Idee von Gott" nur noch befördert werden können, (331) ist für den Weisen lediglich die "Moral der Lehre Christi"(332) annehmbar, wird das Christentum zur Tugendreligion. "Wenn die Männer dieses Glaubens die Rolle der wunderbaren Lehre nicht gar für nachteilig, der Moralität schädlich - dem Despotismus aber beförderlich halten - so würdigen sie ihr Geschäft doch nur dahin, höchstens ein Kappzaum des rohen Pöbels zu sein".(333) Dabei halten sie durchaus an der "Identität ihres Wesens mit ihrem Vernunftglauben" fest, kämpfen aber um so heftiger, wie auch Hegel vor allem in der späteren berner Zeit, gegen die "positive Religion".(334)

Es gibt nur eine "Art Gott zu gefallen" - "einen guten Lebenswandel".(335) Dieser Begriff ist in der Religion mehr oder minder rein enthalten. "Von dem Sinn vor Gott als dem Ideal der Heiligkeit zu bestehen zu suchen bis zu dem herunter, bei ihm wegen irgend einer sinnlichen Übung ausschließend und besonders wohl daran zu sein, gibt es eine Menge Schattierungen ...".(336)

Ebenso wie es falsch ist - müssen wir hier entgegen -, die Vorstellung von Lohn und Strafe als ein wesentliches Motiv im Christentum anzusehen (es sei denn, man fasse sie von der Gottesnähe oder -ferne her auf), so ist in gleichem Sinne die Vorstellung von der Absicht "Gott zu gefallen" unangebracht, wenn darunter ein bloß egoistischer Wille verstanden wird. Alle religiösen

Handlungen entspringen im Christentum aus der Liebe zu Gott und der Liebe Gottes zu den Menschen, und von hierher wird gerade der "Heilige" Gott zutiefst verehren und sich nicht damit begnügen, "einen guten Lebenswandel" im rein immanenten Sinn zu führen, den in einer höheren Beziehung zu verwirklichen ihm ohnehin nur durch die göttliche Gnade und in der Verehrung und Liebe Gottes möglich ist. Aus der gleichen Quelle entspringen aber auch die von Hegel abschätzig als "sinnliche Übung" bezeichneten Handlungen, die zur Erlösung des Menschen stattfinden und ihn tiefer in die Gnade einführen und aus religiöser Hingabe von Gott und Mensch stammen. Sie beschränken sich nicht auf den geistigen Bereich, sondern erfüllen ebenso sehr die "Sinnlichkeit". -

Manche "der übermenschlichen christlichen Religionslehren" bringen nach Hegel nur "Legalität" hervor statt "Moralität", ganz abgesehen von denen, die beiden zuwiderlaufen, so die Vorstellung von Lohn und Strafe.(337) Trotzdem kann "der ganze Geist der Moral Christi mit jeder erhabensten Moral in Übereinstimmung gebracht werden"; es steht fest, "daß der unbedingtste Gehorsam gegen das Gesetz darin eingeschärft wird".(338) Diese "Aussprüche einer reinen Moral" sind aber nicht der "Lehre Jesu" eigentümlich; sie finden sich ebenso bei den großen Philosophen.(339)

Gnade und Freiheit lassen sich in der Ethik des Christentums nicht vereinen: "Als Wirkung und Hauptzweck der christlichen Religion wird angegeben: moralische Besserung und Wohlgefallen bei Gott - und als Bedingung, unter der man die wahre Religion, den wahren Glauben haben könne, wird gefordert, entweder, daß man Gott schon so wohlgefällig sei, daß er einem von selbst den wahren Glauben schenke - oder so moralisch gut, daß man das Böse hasse und nach der Gerechtigkeit dürste - d. h. durch die christliche Religion könne man gut werden, wenn man schon vorher gut ist -". Da Hegel die christliche Gnadenlehre zu den von ihm als widervernünftig abgelehnten "Mysterien der Religion"(340) rechnen muß, läßt er den aufgestellten Widerspruch ungelöst stehen.

Die Person Jesu spielt für Hegel eine eigenartige Rolle innerhalb des Widerspruchs von "Verstand" und "Phantasie". Für den Verstand ist Jesus ein außergewöhnlich tugendhafter Mensch wie auch Sokrates. Aber das "Menschengeschlecht" ist noch nicht "so weit", "daß Grundsätze mehr herrschen, als Empfindungen, Gesetze mehr als Individuen". Die vorbildliche Erfüllung der Tugend genügt ihm nicht. Die "Tugend selbst" muß erscheinen. Darum hebt für die Phantasie "der Zusatz des Göttlichen" den "tugendhaften Men-

schen Jesus" heraus "zu einem Ideale der Tugend", einem "übermenschlichen Ideal, das der menschlichen Seele, soweit sie sich davon entfernt denken muß, doch nicht fremde ist -". "Hier ist also für den Gläubigen nicht mehr ein tugendhafter Mensch, sondern die Tugend selbst erschienen -... , - hier hat der Glaube die makellose, doch nicht entkörpernte Tugend".(341) "Der Glaube an Christum ist der Glaube an ein personifiziertes Ideal".(342)

"Warum reichen uns Beispiele von Menschen nicht hin", fragt Hegel, - um den "göttlichen Funken" der Tugend in uns zu entflammen, - uns in der Überwindung des "Sinnlichen" zu "stärken"? Die Antwort lautet: - die Erniedrigung "der menschlichen Natur" im Christentum "erlaubt es uns ... nicht, in tugendhaften Menschen uns selbst wiederzuerkennen, - für ein solches Ideal, das uns Bild der Tugend wäre, bedurfte es eines Gottmenschen -".(343) Die "Idee der Heiligkeit" ist "gänzlich isoliert und allein einem fernen Wesen beigelegt" worden. Der Mensch gilt demgegenüber als "Naturwesen", das obendrein "verdorben" sei. "Moralische Vollkommenheit" kann danach nie "einen Teil unseres eigenen Wesens ausmachen", sondern lediglich durch das "Einwohnen" "jenes Wesens aller Wesen", "durch Verbindung ... mit uns" in der "unio mystica" zustandekommen.(344) Diese Entäußerung des "Schönen der menschlichen Natur, was wir selbst in das fremde Individuum hineinlegten", muß zurückgenommen werden, wir müssen es wieder, nachdem "die Menschheit" "nach Jahrhunderten" der Erniedrigung "Ideen fähig wird", wie in der freien Republik des klassischen und germanischen Altertums, "als unser eigenes Werk freudig erkennen" - dieses "Schöne der menschlichen Natur" "uns wieder aneignen".(345) Für den Glauben (346) mag die Vorstellung des in Christus "personifizierten Ideals"(347) der "Heiligkeit" (348) bestehen bleiben, wenn er nur will.(349) In Wahrheit und für uns, die aufgeklärte Menschheit, sind jedoch alle religiösen Lehren als "unfruchtbar" und vom Wesen des "Ideals" wegführend abzulehnen, die nicht das "wahrhaft Göttliche" in Jesus darin finden, "daß sein Geist, seine Gesinnung mit dem moralischen Gesetz übereinstimme, dessen Idee wir am Ende freilich aus uns selbst holen müssen, wenn schon sein Buchstabe und Zeichen in Worten gegeben sein kann".(350)

Für die Verständnislosigkeit, die der junge Hegel dem Christentum entgegenbringt, spricht deutlich seine Charakterisierung von dessen vermeintlichem Hauptanliegen: "Ich glaube es als ziemlich allgemeine Lehre des Christentums annehmen zu dürfen, daß die Hoffnung einer ewigen Seligkeit das ist, was für den Christen das größte Interesse hat". "Nach der Vernunft" ist "die Angemessenheit der Gesinnung zum moralischen Gesetz" "die Bedingung

der Möglichkeit des höchsten Guts"; "nach der christlichen Religion": "Glaube an Christum - und an die Kraft seines versöhnenden Todes". Nur der "Glaube" an Gott hat Geltung vor Gott, und zwar nicht bloß als Beförderungsmittel der "Moralität".(351) - Das Hauptanliegen des Christentums als das Streben nach "einer ewigen Seligkeit" zu charakterisieren, hieße nun konsequenterweise, den Glauben an Christus und das Streben nach dem Reich Gottes zu einer Mittelfunktion herabzusetzen.

"Der Glaube an Christum als an eine historische Person ist nicht ein Glauben in einem praktischen Vernunftsbedürfnis gegründet, sondern ein Glauben, der auf Zeugnissen anderer beruht". Der "Endzweck" des Daseins hat jedoch "sein Fundament in der Vernunft selbst, deren Entwicklung nur nötig ist, um jedem Menschen" die "Beruhigung" zu verschaffen.(352)

Der "historische Glaube" ist auf eine bestimmte Zahl von Menschen "eingeschränkt" und dem "Zufall" ausgesetzt. Und für die Frage, warum ein Großteil der Menschheit von dieser Kenntnis ausgeschlossen ist, gibt es nur zwei Antworten: entweder sind jene Menschen von vornherein dieser Gnade nicht teilhaftig geworden und wir selbst nur, indem wir sie vielleicht noch weniger verdient haben, als alle anderen - womit jedes moralische Verhältnis zwischen Gott und den Menschen aufgehoben wäre und man nicht einmal allgemein wissen könnte, "was die Tugend in seinen Augen sei" -, "oder aber müssen wir zugeben, daß jener Glaube nicht von der enormen Wichtigkeit sei, die man von ihm ausgibt, nicht die einzige ausschließende Bedingung, unter der Menschen von ihrem Endzweck auf der Welt etwas begreifen, unter der sie vor Gott und der Vernunft einen Wert haben können -".(353)

Das Zentrum des christlichen Glaubens ist für Hegel die Lehre von der Versöhnung.(354) Sie fordert den "Glauben an Christum, als den Versöhner Gottes mit der Welt", "der an unserer Statt die Strafen trug ...". Um dieser Lehre willen wurde die "Nichtswürdigkeit des Menschen" angenommen, "die Lehre von der Gottheit Christi, - denn nur die Leiden eines solchen konnte die Schuld des Menschengeschlechts aufwiegen", - und "die Lehre von der freien Gnade", weil "die halbe Welt" "jene Geschichte, an die unsere Seligkeit gebunden ist" nicht kennt. Jene Lehre besagt also zumindest, Gott habe an die Leiden Christi "die Vergebung unserer Sünden geknüpft", - die "Vorstellung, Christus habe in der Tat selbst die Strafe der ganzen Welt in seinen Leiden ausgestanden" sei allerdings zu "abgeschmackt", um noch allgemein vertreten zu werden. Immerhin "bleibt ... der Hauptgedanke übrig, wegen fremden Verdienstes wird den Menschen ihre Schuld erlassen, wenn sie nur dies glauben wollen -".(355)

Charakteristisch für die im wesentlichen antichristliche Einstellung des jungen Hegel in seiner Revolutionsperiode ist der Vergleich zwischen Sokrates und Christus. Dabei steht für ihn Sokrates vorbildlich im Dienst der Vernunft.

"Es genügte dem Christus nicht, Jünger zu haben wie Nathanael, Joseph von Arimathia, Nikodemus u.dgl. - d.h. mit Männern von Geist und vortrefflichem Herzen, Gedankenkorrespondenzen gehabt zu haben, etwa einige neue Ideen" in ihnen zu erwecken. Er zog vielmehr, besonders mit seinen auf "die Zahl Zwölf" eingeschränkten Aposteln "eine Art von Abenteurern" heran. Er begnügte sich nicht mit Männern, die "teils glücklich und zufrieden abends im Schoße ihrer Familie und nützlich-tätig in ihrem Wirkungskreise, teils bekannt mit der Welt und ihren Vorurteilen, daher tolerant gegen sie, obzwar streng gegen sich" für darüber hinausgehende "Anforderungen" "nicht empfänglich gewesen" wären.(356) Der Glaube an die Person Christi, an die Taufe und andere unterscheidende Merkmale wurde für die Urgemeinde die Bedingung zur Aufnahme in das "Reich Gottes" - "nicht: Tugend, Rechtschaffenheit". "Christus sagt - wer da glaubet, es heißt aber nicht gerade - wer an mich glaubet - es sei nun darunter zu verstehen oder nicht".(357) - (Hier muß jedoch ausdrücklich darauf hingewiesen werden, daß an zahlreichen Stellen des Evangeliums Christus immer wieder sagt: "wer an mich glaubt ...".-) "Sokrates hatte Schüler von allerlei Art; oder vielmehr er hatte keine - er war nur Lehrer und Meister, wie es jeder durch sein Beispiel ... sich auszeichnende Mann ... für jeden ist". Er predigte nicht, sondern belehrte, klärte auf - "er ließ sich für seine Weisheit nicht bezahlen - er jagte ihr zuliebe sein unfreundliches Weib nicht aus dem Hause, daß er nichts mit ihr hätte zu schaffen haben wollen - sondern blieb ohne Widerwillen seiner Weisheit ohnbeschadet in den Verhältnissen als Mann, als Vater -".

"Die Zahl seiner nähern Freunde war unbestimmt", und er hatte nur "Freunde", "Schüler", - so "daß jeder für sich blieb, was er war, daß Sokrates nicht in ihnen lebte, nicht das Haupt war, von dem sie als Glieder den Lebenssaft erhielten -". Er zwang sie nicht in eine "Regel", "Einen Geist", "ein kleines Korps", das seinen Namen tragen sollte";⁶- daher hat es zwar "Sokratiker," aber nie eine "Zunft gegeben". Seine Schüler waren "Meister für sich", "jeder in einem eignen Fach" - nicht Helden im Martyrium und Leiden, sondern im Handeln und im Leben -. "Er beleidigte niemand durch Großtun mit seiner Wichtigkeit - oder durch mysteriöse, hohe Redensarten - die nur Unwissenden und Leichtgläubigen imponieren mögen". "Jesus wäre unter den Griechen ein Gegenstand des Lachens geworden".(358) - In dieser Art preist der junge Hegel

noch über eine volle Seite die Vorzüge des Tugenderweckers Sokrates und überschüttet das Christentum mit hämischer Ironie.(359) Wenn er auch später im großen diesen extremen Standpunkt aufgegeben haben mag, so wird doch angesichts solcher Stellen die Behauptung von der Christlichkeit zumindest des jungen Hegel so eklatant widerlegt, wie man es überhaupt nur wünschen kann.

Diese Ablehnung des Christentums in seinem eigentlichen Wahrheitsanspruch bedeutet aber keineswegs die gänzliche Negierung derjenigen Grundsätze desselben, die (scheinbar!) auch noch von der natürlichen Vernunft vertreten oder gefunden werden können. Obenan steht hier das Gebot der Liebe, das nunmehr sogar besonders stark betont wird. Vielleicht soll in dieser Situation dasjenige tiefste Geheimnis des Persönlichen, das mit dem Glauben verlorengegangen ist, durch den überpersönlichen Begriff ersetzt werden. Dieser nimmt zwar noch auf Personen Bezug, ist in sich aber nicht mehr persönlich. Denn der Ausspruch Christi: "Gott ist die Liebe", wird mit den "Mysterien der Religion"(360) aufgegeben. "Eins der vorzüglichsten Verdienste und eine der wichtigsten Wohltaten der christlichen Religion ist die, daß sie uns wahre Tugenden hat kennen lehren und von falschen hat unterscheiden lernen", sagt Hegel noch in seiner letzten Predigt in Tübingen, in der er dem Christentum anscheinend (oder scheinbar?) noch näher steht.(361) Die Liebe ist die Kardinaltugend: "Liebe zu Gott und zu den Menschen" muß die "Quelle" aller "Tugenden" sein.(362) Sie äußert sich u.a. in der "Versöhnlichkeit" (dem Hauptgegenstand der Predigt).

Die Liebe ist das "Grundprinzip" der natürlichen "Triebfedern" und "Empfindungen" des Menschen, die "das Beste der Menschen befördern" helfen. "Das Grundprinzip des empirischen Charakters ist Liebe - die etwas Analoges mit der Vernunft hat, insofern - als die Liebe in andern Menschen sich selbst findet, oder vielmehr sich selbst vergessend - sich aus seiner Existenz heraussetzt, gleichsam in andern lebt, empfindet und tätig ist - so wie Vernunft, als Prinzip allgemein geltender Gesetze sich selbst wieder in jedem vernünftigen Wesen erkennt, als Mitbürgerin einer intelligiblen Welt". Die Liebe handelt ganz "uneigennützig".(363)

Wie der junge Hegel die Liebe inhaltlich definiert, kann aus seinen religionsphilosophischen Erörterungen dahingehend erschlossen werden, daß sie sich auf rein menschliche Verhältnisse einzuschränken hat, weil von einer Liebe zu Gott nicht mehr die Rede sein kann, wenn nur noch die moralische "Idee Gottes" als vernunftgemäß betrachtet wird. Im politisch-sozialen Bereich äußert sie sich in den menschlichen Sympathiegefühlen "Mitleiden,

Wohlwollen, Freundschaft usw.", (364) deren "Grundprinzip" sie ja ist.

Auf die Liebe im politisch-gesellschaftlichen Sinne bezieht sich auch ein Exzerpt aus dem Brief von "Rousseau à M. D'Alembert", das die "Liebe zur Menschheit" und zum "Vaterland" verherrlicht. (365)

In der uns vorliegenden Entwicklungsperiode ist die "Liebe" noch durchaus ein "empirisches" (366) Prinzip, welches der "bloßen Sinnlichkeit" (367) angehört. Die Liebe bedeutet hier nicht ein metaphysisches Grundprinzip wie gegen Ende von Hegels Jugendentwicklung. Allerdings ist diese letztere Konzeption bereits im Ansatz vorhanden, wenn die Liebe als Analogon der Vernunft dargestellt und in eigenartiger Weise überpersönlich hypostasiert wird, "insofern - als die Liebe in andern Menschen sich selbst findet, oder vielmehr sich selbst vergessend - sich aus seiner Existenz heraussetzt, gleichsam in andern lebt, empfindet und tätig ist -". (368) Es ist das Schema des All-Lebens, des "Ein und Alles", des "Ganzen", welches diesem Entwurf zugrundeliegt. Diese überpersönliche Konstruktion des "Grundprinzips des empirischen Charakters" (369), die das Persönliche in eine fingierte Überperson, eine Hypostasierung eines organismischen Bildes der Person, verlegt, findet eine charakteristische Entsprechung in der Zurücknahme der Entäußerung der "Schönheit" "der menschlichen Natur" an "das fremde Individuum" der Gottheit Christi, "wenn ... die Menschheit wieder Ideen fähig wird, das Interesse an dem Individuellen verschwindet". (370) Dem in sich selbst tätigen "Grundprinzip" der Liebe entspricht hier das "Schöne der menschlichen Natur", das sich in der Geschichte der "Menschheit" entäußert und wiederfindet, das "wir" "uns wieder aneignen", indem "wir" als die aufgeklärte Menschheit aus dem Selbstvergessen zurückkehren. Die Liebe bedeutet für den jungen Hegel innere Gesetzmäßigkeit wie auch die geschichtliche Entwicklung der schönen menschlichen Natur, - nicht freie Tat von Person zu Person und Interperson in der Beziehung zwischen Gott, Mensch und Mensch. Schon in diesem Zusammenhang ist die Umkehrung des Satzes "Gott ist die Liebe" in "die Liebe ist Gott" vorbereitet. (371)

Die Sakramente des Christentums nimmt der junge Hegel, soweit er sie erwähnt, nicht in der eigentlichen Bedeutung der Communio an, sondern kritisiert sie als Anlaß zur Bildung von Privatreligion. Wie in den Sakramenten die Einwirkung der Übernatur auf die Natur geleugnet wird, so auch bei den Wundern. Eine ähnliche Skepsis bringt Hegel dem Gebet entgegen. Wichtig in Hinsicht des immer stärker in den Vordergrund tretenden Schicksalsbegriffs ist der Einwand, durch das Gebet werde das "Vertrauen auf Gott" nicht verstärkt wie durch die "Ergebenheit in Gott" und seine "Vorsehung", sondern

allgemein geschwächt, da "man den christlichen Pöbel nicht nur von Jugend auf gewöhnt - unaufhörlich zu beten - sondern sie auch immer von der höchsten Notwendigkeit desselben dadurch zu überreden sucht, daß man ihnen gewisse Erfüllung verspricht".(372) Zu einer Grunderfahrung des Christentums, der des Leidens, scheint der junge Hegel keine Beziehung zu haben, womit ihm ein Wesenszug des Christentums: die Erfassung und Aufnahme des Leidens und seine Überwindung,(373) unentdeckt bleibt. Schon die Bemerkung eines tübinger Stiftskollegen über Hegels rein formale Begeisterung für das "Buch Hiob" läßt auf diesen Mangel schließen: "Eine besondere Freude hatte er am Buch Hiob wegen dessen unregelter Natursprache".(374) Bei der inhaltlichen Fülle dieses Buches gerade hinsichtlich der Problematik des Leidens ist eine solche Stellungnahme erstaunlich ästhetizistisch. Gerade sein Ästhetizismus dürfte Hegel den Zugang zu Erfahrung und Aufnahme des Leidens verschlossen haben. Seine Griechenbegeisterung kennt nur Heiterkeit des Lebens (375) oder Ergebung in das Schicksal.(376) Die Überwindung des Leidens besteht für ihn in der "Privatreligion" - wozu ihm bekanntlich weitgehend das Christentum gehört - im "Trost" aus räsionierten "Trostgründen".(377) Jedoch der "einzige wahre Trost im Leiden (für Schmerzen gibt es keinen Trost - denen ist nur Stärke der Seele entgegenzusetzen) ist Vertrauen auf die Vorsehung Gottes, alles andere ist leeres Geschwätz, das vom Herzen abgleitet".(378)

"Opfer" sind dann vernunft- und moralwidrig, wenn sie gebracht werden, um irgendeine Sühne damit zu erreichen - ein Gedanke, der dennoch besonders "kraß" "in der christlichen Kirche" "existiert hat", wenn auch "der Wert der Empfindungen, die dabei wirkten ... nicht ganz verkannt werden muß -".(379) Einzig bei den Griechen wurden Opfer im rechten Geist gebracht - aus "Dankbarkeit und Wohlwollen";(380) die "Nemesis" galt damit nicht als "befriedigt".(381) Die "Herstellung des moralischen Gleichgewichts" blieb ein unaufhebbares, zwingendes, selbsttätiges Gesetz.(382) Nur die Zeiten der schlimmsten "moralischen Verdorbenheit eines Volks", wie sie im Christentum wirksam wurden, konnten vom Gegenteil überzeugt sein.(383)

Weiter wirft der junge Hegel dem Christentum Quietismus und Privatgesinnung vor - im Gegensatz zum Griechentum und seiner politischen Sinnkonzeption. "Die christliche Religion hat viele Märtyrer - Helden im Dulden, aber nicht Helden im Handeln hervorgebracht -".(384) Das Christentum, das ursprünglich eine "Gesellschaft" im Staate bildet, ist pazifistisch. "Aber wenn eine solche Gesellschaft selbst zu einem Staat erwüchse - so kann sie ihre Maximen in ihrer Allgemeinheit nimmer beibehalten - wenn sie sich nicht in Gefahr setzen will, mit Unterdrückung alles natürlichen Gefühls ihr ganzes Gebäu-

de von der Glückseligkeit des ganzen Volks der Frechheit einer Handvoll von Räubern preiszugeben -".(385)

Besonders anstößig sind die Jenseitsvorstellungen des Christentums, die mit "Belohnung" und "Strafe" verbunden sind.(386) Zwar sind die diesbezüglichen "Erwartungen" nicht nur in der christlichen Lehre ausgesprochen, sondern entstehen allgemein aus einem "praktischen Bedürfnis der Vernunft, einen Zusammenhang zwischen diesem und einem andern Leben 'herzustellen'".(387) Aber im Christentum hat die Phantasie besonders hinsichtlich der Strafen so heftig gewirkt, daß wegen ihrer Höllenvorstellungen "viele Menschen zu Verzweiflung . . ." "gebracht" worden sind.(388) Das Höllenproblem scheint den jungen Hegel stärker beschäftigt zu haben, wie aus seiner lebhaften negativen Stellungnahme zu den "Ausschweifungen der Phantasie" hervorgeht. Er bleibt jedoch den Versuch einer ernsthaften Lösung, die den Lehren des Christentums und dem Schuldigwerden des Einzelnen gerecht wird, schuldig. Er kritisiert besonders "eine unterscheidende, der Vernunft unbekannte Lehre des Christentums", nämlich "die fürchterliche Alternative, wo es kein Mittleres gibt, daß das Schicksal, das die Menschen in einer andern Welt erwartet entweder ewige Seligkeit, oder ewige Verdammnis ist -", woraus bei vollständiger "Gewißheit" ein unglückliches Bewußtsein entstehen müßte, das im "Gefühl" seiner "Unvollkommenheit ewig zwischen der Furcht vor dem Richter der Welt und der Hoffnung von dem gnädigen verzeihenden Vater wankte".(389) Da Hegel sich auch hier außerhalb des Christentums stellt, gibt es für ihn in der "Vernunftreligion" dieses Problem scheinbar nicht. Jedenfalls behauptet er, jene "fürchterliche Alternative" sei "der Vernunft unbekannt" und nicht in der "Natur des Menschen" gegründet, "sondern nur von außen in den Kopf getrieben", (390) - nachdem er noch kurz zuvor gemeint hat, "die Erwartung der Belohnungen und Strafen in einer andern Welt" entsprängen einem "praktischen Bedürfnis der Vernunft" nach Verbindung "zwischen diesem und einem andern Leben".(391) Die Frage, welche Bedeutung die von ihm angenommene "Idee der Unsterblichkeit der Seele"(392) in Verknüpfung mit seiner gegenüber dem Sühneopfer so unnachgiebig betonten "Herstellung des moralischen Gleichgewichts"(393) haben könnte, läßt der junge Hegel offen. Es bliebe ihm nur die Möglichkeit, eine immanente Gesetzlichkeit des Ausgleichs von Gerechtigkeit und Liebe anzunehmen, die offensichtlich unbefriedigend gegenüber einer vollendeten Lösung des Problems ihres Sinnes bleiben müßte, oder auf einen dem christlichen analogen Entwurf zurückzukommen oder eine Lösung anzunehmen, wie sie darüber hinaus im Christentum selbst durch eine Stätte der Läuterung angedeutet wird, wenn hiermit auch nicht die Höllenproblematik abgeschafft wäre.

Das Christentum wird in seinem absoluten Geltungsanspruch nach Hegel auch dadurch entwertet, daß es eine Erscheinung der "Zeit" ist und sich aus politisch-sozialen Geschichtsverhältnissen erklären läßt. "Das "System der Religion" nimmt "immer die Farbe der Zeit und der Staatsverfassungen" an, (394) und so ist auch das Christentum in dieser Weise eine politisch-soziale Modifikation der praktischen Grundideen der Religion von "Gott und Unsterblichkeit" (395) Das Christentum ist in einem Zustand der "höchsten Verdorbenheit" eines Volkes entstanden, das "von allen Göttern verlassen, ein Privatleben führt -", das nicht mehr fähig ist, "die Idee der Moralität zu fassen", "sondern sein Glauben ... an ein Individuum" hängt und damit "das Schöne der menschlichen Natur ... in das fremde Individuum" hineinlegt und "von ihr nur alles Ekelhafte, dessen sie fähig ist" zurückbehält. (396) Und wie die Römer "zu den Zeiten der verschwundenen öffentlichen Tugend ... und der sinkenden äußern Größe" sich "nur an eine Person ... anlehnen" konnten, die ihnen "Beispiel" und "Gegenstand" der "Bewunderung" war, so war ihnen aus eben dieser Schwäche heraus die "christliche Religion" "willkommen". (397)

Die Geschichte wird von Hegel als ein Mittel betrachtet, eine natürliche Entwicklung des "menschlichen Geistes" zu konstruieren. "So läßt sich manches in der Kultur, den Gewohnheiten, Sitten und Gebräuchen des Israelitischen Volkes, die auf uns so vielen Einfluß hatten, und noch haben, daraus natürlicher erklären und begreiflicher machen". (398) Das Bestreben der Erklärung übernatürlicher Offenbarung, des Einbruchs der Übernatur in die Geschichte, durch die Geschichte selbst kommt auch in einer Konfrontierung griechischer, jüdischer und römischer Denkweise (399) zum Ausdruck, wo Hegel offensichtlich die Propheten meint, wenn er von den "Nationaldichtern"(!) der Juden spricht.

Wie der junge Hegel die Entwicklung des Christentums sieht, faßt er kurz mit folgenden Worten zusammen: "Johannes Anrede an das Volk war: Tut Buße; Christi: Tut Buße und glaubet an das Evangelium - der Apostel: Glaubet an Christum, und der Weg der letzteren hat sich bis auf den heutigen Tag in allen Schulen, Kompendien, Predigten erhalten". Zwar ist der "christlichen Religion" nicht vorzuwerfen, daß sie "überhaupt Moralität nicht befördere - aber wieviel jene Umwege "der Moralität" geschadet haben", "dadurch, daß man sie so leicht für einzige Hauptzwecke" genommen hat, liegt in der Geschichte offen zutage. "Schon dadurch ist das Ziel der Moralität aus den Augen verrückt worden, daß man nicht sie, sondern Seligkeit zum letzten Zweck dieser Lehren gemacht hat -". So sind wir durch das Christentum auf "Umwegen" zur Moral gekommen, "aber nicht in aufsteigender, son-

dern in absteigender Linie".(400) Mit diesem Satz ist Hegels Stellungnahme zum Christentum eindeutig und klar zusammengefaßt, so wie sie sich in dieser Periode darstellt. Gleichermäßen kommt in diesem Zusammenhang gegen Schluß der Fragmente noch einmal das gänzliche Unverständnis und die Ablehnung der göttlichen Natur Christi und seines stellvertretenden erlösenden Leidens zum Ausdruck: "Die Dankbarkeit gegen die Person, die ... für uns gelitten hat und gestorben ist - als ob nicht schon viele Millionen für geringere Zwecke sich hingeopfert - mit Lächeln, ohne blutigen Angstschweiß, mit Freudigkeit sich für ihren König, für ihr Vaterland, für ihre Geliebte - hingegeben hätten - wie wären sie erst für das Menschengeschlecht gestorben - die Dankbarkeit gegen diesen Tod, das Wichtigste, das Zentrum unserer Religion, das Feierlichste für die Beschäftigung unserer Phantasie - soll zur Verehrung Christi und Gottes führen".(401)

Es ist konsequent, daß im Rahmen der Entpersönlichung seiner Gottesvorstellung, die der junge Hegel vornimmt, nachdem Christus nur noch als Mensch betrachtet wird und Gott als bloße "Idee" erscheint und fast ausschließlich schicksalsanaloge "Vorsehung" bedeutet, auch die dritte Person der Gottheit - der Heilige Geist - unpersönlich gesehen wird und ohne das entscheidende Moment der Heiligkeit. - Selbst in seinen Predigten spricht der junge Hegel statt vom "Heiligen Geist" lediglich vom "Geist" Gottes.(402) Damit wird der Heilige Geist nur im natürlichen Sinn erfaßt, wenn auch in den Predigten der Unterschied zwischen dem "Geist Gottes" im engeren und dem "Geist" in einem unbestimmt-natürlichen Sinne noch aufrechterhalten wird.(403) In den übrigen Schriften jedoch ist nur noch vom "menschlichen" "Geist" und von der "Entwicklung" dieses Geistes (404) die Rede.

Die Kirche wird beim jungen Hegel nicht mehr im religiösen Sinne als der mystische Leib Christi und mit der Leurgewalt des Heiligen Geistes ausgestattet gesehen, sondern nur noch als "Gesellschaft".(405) Diese Gesellschaft steht überdies in einem sehr schlechten Verhältnis zum Staat. In einem Staate, in dem es keine allgemeine Wehrpflicht gibt und wo "Freiwillige" stattdessen die Aufgabe der Verteidigung übernehmen, kann eine pazifistische "Gesellschaft" sich formieren und aufrechterhalten, wobei sie von den Vorteilen gewonnener Kriege profitiert, die sie eigentlich ablehnt, und nicht dazu gezwungen wird, ihren Grundsätzen der Gewaltlosigkeit untreu zu werden, wobei sie "Gewalttätigkeiten nur Geduld und Unterwürfigkeit entgegensetzt". "Aber wenn eine solche Gesellschaft selbst zu einem Staate erwüchse - so kann sie ihre Maximen in ihrer Allgemeinheit nimmer beibehalten - wenn sie sich nicht in Gefahr setzen will, mit Unterdrückung alles natürlichen Gefühls ihr ganzes Gebäude von

der Glückseligkeit des ganzen Volks der Frechheit einer Handvoll von Räubern preiszugeben -".(406) Wie wir schon gesehen haben, meint der junge Hegel, daß das Christentum nicht mit den "ersten Grundlagen der Gesetzgebung in bürgerlichen Gesellschaften"(407) vereinbar sei.

"Je mannigfaltiger die Verhältnisse in einer "bürgerlichen Gesellschaft" nun sind, "desto mannigfaltiger die Pflichten". "Daher auch schon mancher gewissenhafte Nathanael, um seinem Herzen nicht Gewalt antun zu müssen, oder um sich die Verlegenheiten zu ersparen, sich lieber ganz aus diesen Verhältnissen herauszusetzen vorgezogen hat".(408) Diese Bemerkung erinnert an das Exzerpt über "Mönche" aus der stuttgarter Zeit und verweist schon auf die Darstellung des Christentums als Ausprägung der "schönen Seele" (in der frankfurter Periode). Sie ist eine Abwertung des Mönchtums und der Askese; hierbei argumentiert der junge Hegel mit der völlig unangemessenen naturalistischen Unterstellung der egoistischen Schwäche. Er sieht bloße "Weltflucht", die er mit dem Ideal des "citoyen", des im konfliktreichen Leben der bürgerlichen Gesellschaft aufgehenden Menschen (409) konfrontiert.

Dem Christentum seiner Zeit wirft Hegel vor, daß seine Lehre in zahllose Meinungen zerspalten sei und der Geist der Zeit vermutlich so erfolgreich gegen es arbeiten würde, "bis gesündere Vorstellungen allgemeiner Platz gegriffen haben, und jene Systeme nur etwa für den neugierigen Forscher in dem Geist verflossener Zeiten noch Interesse haben"(!).(410) - Die Hauptkraft, die das bestehende Christentum und seine Kirche noch aufrecht erhält, ist die Priesterschaft. Da "die Gründe des Glaubens an Christum ... auf Geschichte" "beruhen", hat sich bald ein "Stand" gebildet, "der der Depositär der Sagen ist", "besonders ... wenn die Sagen aus einem fremden Lande ... entsprungen sind". Jener Stand wird zum Herrscher "über den öffentlichen Glauben".(411) Dadurch ist die "Selbständigkeit" des Volkes in Glaubenssachen aufs stärkste behindert.(412)

Wenn der "Priesterstand" den "Geist der Einfalt" einbüßt, der im Kindheitsstadium der Geschichte Priester und Laien in der ursprünglichen Volksreligion zusammenführt, beginnt der Priesterbetrug mit den Mitteln der Heuchelei, und die "Unterdrückung, die Entehrung ... des Volks ist dann gewiß". Die "Absonderung" der Priester und die mysteriösen Lehren der Religion, welche einen Kreis von Eingeweihten fordern, ist die "Ursache der Möglichkeit dieser Ausartung".(413) - Damit scheint übrigens für Hegel eine gewisse Zwangsläufigkeit jener Folgen verbunden zu sein, und es deutet sich das Bestreben an, die sittliche Entscheidung, ohne welche Institutionen nie wirklich gut angewendet werden können, zu unterschätzen und eine Determination

durch die "Umstände" zu konstruieren.

Die "Kirchenpolizei" führte zu den "empörendsten Auswüchsen von gewaltsamen Einrichtungen" wie "Ohrenbeichte, Kirchenbann, Abbüßungen" usw. dadurch, daß die Bräuche einer "kleinen Familie" auf die "bürgerliche Gesellschaft" ausgebreitet wurden.(414) Die "Kirchenzucht", die mit der "christlichen Religion als Volksreligion" verbunden ist, "fruchtet nichts, schadet mehr wegen der großen Schande", - weil sie "der Natur ganz unangemessen" ist.(415)

Der Idee der "reinen Vernunftreligion, die Gott im Geist und in der Wahrheit anbetet, und seinen Dienst nur in die Tugend setzt" - im Gegensatz zum "Fetischglauben" - entspräche eine "allgemeine geistige Kirche", die allerdings "nur ein Ideal der Vernunft bleibt". Deshalb ist für die Massen eine "Volksreligion" zu schaffen, damit sie "zur Vernunftreligion geführt" werden.(416) Der "Vereinigungspunkt" der fortgeschrittenen, aufgeklärten Geister, deren "Losung" "Vernunft und Freiheit" heißt, ist die "unsichtbare Kirche".(417) Ihr Ziel ist die Verwirklichung des "Reiches Gottes", das sich Hegel, Hölderlin und Schelling zum gemeinsamen Motto gesetzt haben.(418) "Das Reich Gottes komme, und unsre Hände seien nicht müßig im Schoße!", schreibt Hegel ("Ende Januar 1795") an Schelling.(419)

Der Hauptgegner der "unsichtbaren Kirche" ist die sichtbare, verkörpert durch die orthodoxe Geistlichkeit. Sie muß nicht nur geistig, sondern auch "weltlich" entmachtet werden. "Die Orthodoxie ist nicht zu erschüttern, solange ihre Profession mit weltlichen Vorteilen verknüpft in das Ganze e(ine)s Staats verwebt ist".(420) Wie weit die Trennung von Kirche und Staat und die in der Konsequenz der hegelschen Gedanken zu fordernde Einflußnahme des Staats zu gehen habe, und ob diese auch innerkirchliche Angelegenheiten (Investitur etc.) betreffen könnte, - mithin ihren Rahmen überschreiten würde -, sagt der Autor von "Volksreligion und Christentum" nicht.

DIE BERNER SPÄTPERIODE

E I N L E I T U N G: DIE METAPHYSISCHE WENDE

Wie wir zu Beginn des vorigen Kapitels feststellten, vollzieht sich im Frühling des Jahres 1795 bei Hegel eine Vereinheitlichung der bisherigen religionsphilosophischen Gedanken in einem absoluten Prinzip. Dieses Ereignis nannten wir die "metaphysische Wende". Von jetzt an steht im Hintergrund der noch immer vorwiegend auf die praktische Veränderung der Welt gerichteten Versuche Hegels eine einheitliche transzendental-metaphysische Idee als Konstruktionsprinzip eines möglichen Systems.(1) Es ist "die Idee Gottes als des absoluten Ich".(2)

Hegels Anreger zu diesem Entwurf ist Schelling, der in seinem Brief vom 4. Februar 1795 (3) seinen ehemaligen Stiftsgenossen darauf hinweist, daß ein durch Lessing und Spinoza geschultes Denken "weiter" reiche "als zum persönlichen Wesen" Gottes.(4) Das "Ich" ist "alles" und "Gott" "nichts als das absolute Ich ...", sagt Schelling in seiner spinozistischen Interpretation Fichtes, und er schließt seinen epochalen Brief: "für Gott aber, d.h. für das absolute Ich gibt es gar kein Objekt, denn dadurch hörte es auf, absolut zu sein, - mithin gibt es keinen persönlichen Gott, und unser höchstes Bestreben ist die Zerstörung unsrer Persönlichkeit, Übergang in die absolute Sphäre des Seins, der aber in Ewigkeit nicht möglich ist; - daher nur praktische Annäherung zum Absoluten, und daher - Unsterblichkeit ...".(5) Hegels künftige religionsphilosophische Erörterungen stehen unter dem Eindruck dieser Konzeption von Religion und Philosophie.

Die Gedankenkorrespondenz mit Schelling erreicht in dieser Übernahme der schellingschen Systemidee durch Hegel zum Zweck der metaphysischen Begründung und Vereinheitlichung seiner praktischen Frühphilosophie ihren Höhepunkt. Vermutlich waren sich Hegel und Schelling theoretisch und praktisch nie so nahe wie in den Monaten zwischen dem Anfang der Jahre 1795 und 1796, wie sich an Hand ihres Briefwechsels verfolgen läßt.(6) Dabei ist Schelling überwiegend der gebende Teil. Bedeutungsvoll für Hegels frühe Auffassung des Fichte der "Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre" von 1794 dürfte die Interpretation durch Schelling gewesen sein.(7) Diese religionsphilosophisch spinozistische Deutung wird ihm auch bei der eigenen Lektüre der "Wissenschaftslehre" vorgeschwebt haben.(8)

I. DIE GOTTHEIT DES ALL - EINEN

1. Die Gottheit als All-Vernunft

"Die Idee Gottes als des absoluten Ichs"(9) ist der Leitgedanke Hegels in der berner Spätperiode nach der metaphysischen Wende, die zu den Spekulationen der frankfurter Zeit hinüberführt.

Das unendliche "absolute Ich" wird in der "Gottheit" mit der "Vernunft" ineingesetzt: "Die reine aller Schranken unfähige Vernunft ist die Gottheit selbst".(10) Die "Vernunft" ist "absolut, in sich selbst vollendet".(11) Vernunft ist das All-Gesetz, die ganze Gottheit, der "Vater", der "Sohn" und der "Heilige Geist". In diesem Sinne unternimmt es Hegel in seinem "Leben Jesu" die ganze Heilige Schrift umzudeuten. Gottvater ist die "allgemeine Vernunft";(12) Gott-Sohn ebenfalls die "Vernunft", (13) - der "Wiederglanz" des "Wesens" der "Gottheit" im Menschen, - das "Licht" als der "Glanz der Vernunft", (14) - Jesus Christus mithin die "Stimme der Gottheit", die eigentlich in jedem erklingt und für die er nur den Ermahner bedeutet;(15) Gott-Heiliger Geist bezeichnet den "Funken des göttlichen Wesens, das Erbteil aller vernünftigen Wesen", das dem Menschen von "Natur" beigegeben ist, (16) - den "heiligen Geist der Tugend".(17) Mit dieser Umdeutung des christlichen Glaubensbekenntnisses (18) ist die absolute Immanenzphilosophie erreicht, die Theologie als Religionsphilosophie eine Disziplin der Philosophie geworden bzw. in einer scheinbaren Verschmelzung von dieser ersetzt. - Die natürliche Vernunft ist das Absolute. Ob dieser Rationalismus, Spiritualismus, Panlogismus oder wie immer man die aus der vorgezeichneten Kernidee entwickelten Systeme nennen mag, in sich tragfähig ist und nicht das nur formale Konstruktionsprinzip der Metaphysik zum Absoluten erhebt, ist noch zu untersuchen.

Wie schon Schelling in seinem epochalen Brief an Hegel betonte, reicht die neue Konzeption von "Gott als das absolute Ich", (19) die unser Philosoph nun ausarbeitet, "weiter noch als zum persönlichen Wesen", (20) womit Schelling die zaghafte Frage des mit sich selbst uneinigen Hegel der Revolutionsperiode beantwortet, "ob" er, Schelling, "glaube, wir reichen mit dem moralischen Beweis nicht zu einem persönlichen Wesen?". (21) Hegel übernimmt in ganzer Konsequenz diese Gedankengänge Schellings. - Damit wird auch für ihn Gott zur unpersönlichen "Unendlichkeit", - unpersönlich wohlgemerkt in dem Sinne, daß hier keine interpersonale Begegnung oder Liebesbeziehung statthat, sondern daß alles das "schrankenlose" sich selbst genießende "absolute Ich" wird. Eine Person ohne Interperson aber ist theoretisch unmöglich und praktisch sowohl unmenschlich wie ungöttlich.

Jesus "geht" in der hegelschen Evangelieninterpretation nicht "zum Vater", sondern er tritt "eine höhere Laufbahn in besseren Welten an, wo der Geist schrankenloser sich zum Urquell alles Guten emporschwingt, und in seine Heimat, in das Reich der Unendlichkeit, eintritt".(22) Diese mit einem vagen Geistbegriff erfüllte "Unendlichkeit" reicht aber Hegel wertmäßig anscheinend nicht aus, und so kommt er gegen Ende seiner berner Spätperiode in dem seinem Jugendfreund Hölderlin gewidmeten Gedicht "Eleusis" zu einem eigenartigen Wertinhalt - dem Aufgehen bzw. Untergehen in einem "es"-haften (23) "Unermeßlichen", "Unendlichen", "Ewigen", welches durch die Verherrlichung des antiken Fruchtbarkeitskults (Ceres) einen merkwürdig naturalistisch-matriarchalischen Charakter gewinnt. Hier zeigt sich, noch unreflektiert, bereits die Konzeption des "schönen" "All-Lebens" der frankfurter Periode, welche dann der überwiegend formalen Position der uns vorliegenden berner Spätperiode materiale Fülle gibt.

Die Identität mit dem "Unermeßlichen"(24) ist das höchste Ziel Hegels:

"ich gebe mich dem Unermeßlichen dahin,
ich bin in ihm, bin alles, bin nur es".

Dies bleibt ihm die Erfüllung des "spekulativen Denkens".(25) Von dieser höchsten Stufe der Einigung mit der "Ewigkeit", (26) dem "Unermeßlichen", (27) der Stufe des "Anschauens", (28) gibt es nur ein stetes Absteigen zu den Ebenen des "Gedankens", der "Phantasie" und des "Sinns":(29)

"Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet,
ihm graut vor dem Unendlichen, und staunend faßt
er dieses Anschauens Tiefe nicht".(30)

Diese Passage des Gedichts verweist schon ganz auf die frankfurter Periode mit ihrem intuitiven Erfassen des "Lebens" oder "Geistes" und der Schau des "Schönen", die über der Zweiheit der "Reflexion" steht. Im "Anschauens" (31) versinkt die Seele "außer Zeit und Raum in Ahndung der Unendlichkeit" und vergißt sich, bis sie "wieder zum Bewußtsein ... erwacht".(32)

"Dem Sinne nähert Phantasie das Ewige,
vermählt es mit Gestalt -"(33)

So erscheint die Gottheit in den Vorstellungen der positiven Religionen - den Göttern und Kindern der Gottheit.(34)

2. Die Gottheit als praktische Vernunft

Gott als absolutes Ich und "Vernunft" ist nach Ansicht des jungen Hegel notwendig praktische Vernunft. Die "Stimme der Gottheit" spricht im "Leben Jesu" immer als Stimme der "Tugend". Auch "kann nur praktische Vernunft einen Glauben an Gott gründen" und zwar in immanentem Sinne; denn "die transzendente Idee von Gott als dem allerrealsten Wesen" kann von der "spekulativen Vernunft" "aus sich allein" in ihrer Leerheit nicht "erfüllt" werden, "wenn nicht Naturbetrachtung und der Begriff von einem Endzweck der Welt zu Hilfe genommen" wird. Die Leerheit der "spekulativen" Idee von Gott kann aber auch von der "Naturbetrachtung" nicht behoben werden, sondern nur durch die "praktische Vernunft" erhält der Glaube an Gott Begründung und "Interesse".(35) Ist nun die "Vernunft" die "Gottheit", (36) so auch die "praktische Vernunft", als welche die göttliche Vernunft für die Menschheit allein "Interesse" hat. Die "praktische Vernunft" erscheint dem Menschen als das Sittengesetz: "Praktische Vernunft bringt selbsttätig (!) (37) ein Gesetz hervor, welches als Form des obren Begehrungsvermögens als eine Tatsache erscheint".(38) Aus der moralistisch-praktischen Begründung der Gottheit der Vernunft ist die Darstellung Jesu als Tugend-lehrer zu erklären.

Das "Unbedingte" liegt schon für Schelling in dessen großem Anregungsbrief an Hegel vom Februar 1795 - indem er sich Kant anschließt - "im Ich". (39) So übernimmt er zwar formal das pantheistische Ein-und-Alles Spinozas, aber erfüllt und begründet es mit dem Gehalt der "kritischen Philosophie": "Mir ist das höchste Prinzip aller Philosophie das reine, absolute Ich, inwiefern es ... durch Freiheit gesetzt ist". Die "praktische Vernunft" setzt alles. "Allein in dieser können wir nichts finden als unser absolutes Ich Es gibt keine übersinnliche Welt für uns als die des absoluten Ichs".(40) In Hegels Abschrift von einem Systementwurf Schellings (41) zeigt sich, bei einem Vergleich mit seinen eigenen religionsphilosophischen Versuchen der praktischen Begründung des Vernunftglaubens, ebenfalls die enge Verwandtschaft mit Schelling, der hier ausdrücklich sagt, daß "die ganze Metaphysik künftig in die Moral fällt - wovon Kant ... ein Beispiel gegeben ... hat".(42) Aus dem weiteren Zusammenhang geht hervor, daß Schelling das "absolute Ich" im ersten Ansatz mit dem individuellen identifiziert: "Die erste Idee ist natürlich die Vorstellung von mir selbst, als einem absolut freien Wesen".(43) Zwar findet sich diese schellingsche Interpretation Fichtes bei Hegel nicht ausgesprochen. Dafür überträgt er den Gedanken der Autonomie der "praktischen Vernunft", wie sie bei Kant verkündet wurde, auf die "Stimme der Vernunft", die sich in der "Menschheit" aus-

spricht und autonom setzt, - wenn diese Menschheit nicht alle Achtung vor sich selbst verloren hat, wie es in der Despotie und dem mit ihr Hand in Hand gehenden Christentum geschieht.

Angesichts der verworrenen Gedankengänge Hegels in der vorliegenden Periode entsteht einmal der Eindruck, als gehe die "aller Schranken unfähige" (44) Vernunft-Gottheit über die Menschheit hinaus, als sei die Menschheit nur ein Abbild der Gottheit, ein andermal scheint die Vernunft-Gottheit in der "Menschheit" als dem "absoluten Ich" aufzugehen, so wenn Hegel an Schelling schreibt: "Man wird schwindeln bei dieser höchsten Höhe aller Philosophie, wodurch der Mensch so sehr gehoben wird Ich glaube, es ist kein besseres Zeichen der Zeit als dieses, daß die Menschheit an sich selbst so achtungswert dargestellt wird; es ist ein Beweis, daß der Nimbus um die Häupter der Unterdrücker und Götter der Erde verschwindet. Die Philosophen beweisen diese Würde, die Völker werden sie fühlen lernen, und ihre in den Staub erniedrigte(n) Rechte . . . wieder annehmen, - sich aneignen".(45)

Das vom Menschen aufgenommene Wort Gottes bedeutet in Hegels Evangelieninterpretation die "Erkenntnis des Sittengesetzes".(46) Wie wir schon sahen, ist das Sittengesetz das höchste Prinzip - also auch "Maßstab der Gottheit", wie es "das heilige Gesetz" der menschlichen "Vernunft" ist.(47) Nach Hegel verlangt Jesus keinen Glauben an ihn als Christus, sondern nur "Achtung für euch selbst, Glauben an das heilige Gesetz eurer Vernunft".(48) Die "Gottheit" ist lediglich Exekutor des Sittengesetzes - "die Macht, die Rechte, die die Vernunft erteilt hat, auszuführen, geltend zu machen . . .".(49) Diese Definition fügt eine weitere zu den unklaren Bestimmungen des Wesens der "Gottheit". - Wenn in Hegels Grundintention nicht sogar die Menschheit mit der "Gottheit" zu identifizieren ist, wofür berechtigte Vermutungen sprechen,(50) so wird sie als "Bild" der "Gottheit" angesprochen, womit allerdings nicht ein souveräner, transzendenter, persönlicher Gott gesetzt wird, der nicht bloß Exekutor des Sittengesetzes ist.(51) Statt des persönlichen: "Liebet eure Feinde" sagt Jesus bei Hegel: "Achtet auch in euren Feinden die Menschheit, wenn ihr sie nicht lieben könnt".(52) Nicht der konkrete Einzelne soll geliebt werden, sondern das Abstraktum "Menschheit". Auch ist die "Menschheit an sich selbst so achtungswert", (53) daß sie nicht der Erlösung bedarf - auch von ihrer Seinserhaltung ist nirgends die Rede - und somit ihr Wesen(!) sittlicher Maßstab(!) sein kann. An die Stelle des Glaubens an Christus tritt der Glaube an sich selbst als eines zur Güte fähigen Wesens. So läßt Hegel Jesus zu der reumütigen, gläubigen Sünderin sagen: "Ein göttlicher Genuß . . . , deinen Sieg des Glaubens an dich selbst, noch

des Guten fähig zu sein, ... zu sehen".(54) Die Vernunft ist sich selbst genug. Sie kennt nur ihr unbedingtes Soll; Streben nach Glückseligkeit ist ihr wesensfremd wie die Sinnlichkeit selbst, aus der dieses Streben stammt. Aber auch "amalgamiert mit Sinnlichkeit fordert die Vernunft Realisierung ihres Objekts, und da sie dies Gemische, indem sie durch die Beimischung von Natur geschwächt und verunreinigt ist, nicht realisieren kann, so fordert sie ein fremdes Wesen, dem die Herrschaft über die Natur beiwohne, die sie itzt vermißt ...".(55)

Die Sinnlichkeit ist Feind der Vernunft. Die "unendliche Idee" der Vernunft muß "von sich selbst rein von fremder Beimischung geschaffen werden", - "daß diese nur durch Entfernung eben dieses sich aufdringenden Fremden - nicht durch eine Anbildung desselben vollendet werden kann". Nur so vermag das "Bewußtsein", daß die "Vernunft absolut, in sich selbst vollendet ist", aufrechterhalten zu werden.(56) Hiermit ist ein Dualismus, der manichäische Züge trägt, keineswegs aufgehoben; denn auch die "Entfernung", Leugnung oder Verächtlichmachung der Sinnlichkeit erledigt sie nicht als ein Faktum des Bewußtseins. Dieser Versuch der Durchführung eines monistischen Spiritualismus, der jedoch eine faktische Dualität nicht zu überwinden vermag, zeigt sich auch an anderen Stellen. Dort spricht Hegel von den "Fesseln des Körpers", die nur im "großen Wirkungskreis" vergessen werden; sobald "die Seele" jedoch hier "herausgestoßen" wird, "sehnt" sie sich, "wieder in die Welt unendlicher Ideen überzugehen".(57) Der "Geist" ist nur in die "Hülle dieses Körpers" eingetreten.(58) Der Körper wird mit dem Übergang "in die Gesellschaft der reinen Geister" abgelegt;(59) es gibt also keine Auferstehung des Leibes. Absolut gesehen, ist die Sinnlichkeit "Nichts": "Was der sinnlichen Art zu urteilen als groß, als achtungswert vorkommt, verschwindet in sein Nichts vor der Gottheit".(60) In dem hier zugrundegelegten Zusammenhang eines Evangelientextes (61) ist jedoch nicht die Annullierung der Sinnlichkeit, sondern die Verurteilung der Absolutsetzung weltlicher Denkweise gemeint, - nicht die Verwerfung der Welt, der Sinnlichkeit als solcher. Der Spiritualismus hat schließlich zur Folge die Forderung, daß jeder "Gottesdienst", der sich "auf vorgeschriebene Handlungen, oder einen bestimmten Ort" bezieht, unterbleiben solle: " - der Geist, in dem allein Vernunft und ihre Blüte, das Sittengesetz, herrscht - hierauf allein muß die echte Verehrung Gottes gegründet sein -".(62) Die Antwort Jesu an Petrus anlässlich der Erhebung des Tempelgroschens deutet Hegel ebenfalls im Sinne einer spiritualistischen Moralreligion um: "... wir, die Gott im wahren Geiste des Wortes verehren, brauchten nichts zur Erhaltung eines Tempels beizutragen, dessen wir nicht bedürfen, um Gott zu dienen, denn wir suchen dies durch einen guten Lebens-

wandel zu tun".(63) Der "wahre Dienst der Gottheit" ist die "Tugend".(64) Der "Geist" ist in sich "selbständig", eine "göttliche Kraft". "Unwiderstehlich" "kündigt sich ... jenes selbständige, unveränderliche Vermögen innerlich an - aber wie es mit dem übrigen, dem Wechsel unterworfenen Gemüt des Menschen verknüpft, wie es zu einer Obermacht über das sinnliche Vermögen kommen könne - das ist uns unbekannt".(65)

3. Das Leben der Vernunft

Die Vernunft ist fähig zur Veräußerung. Diese findet statt,(66) wenn die menschliche Vernunft nicht mehr fürs "Ganze" leben kann, in Zeiten politischer Unterdrückung und gesellschaftlicher Verwahrlosung. Hier ist der Mensch durch seine "Einbildungskraft" ganz mit einem "Ideal" beschäftigt, die Christen mit Jesus.(67) Aber nicht nur das Gute, das als göttliches Gesetz den Menschen innewohnt, wird dann veräußert, sondern "auch das Böse im Menschen", und zwar "an den Satanas und an Adam".(68) Als Grund der Veräußerung muß man wohl für Hegel eine innere Lebensgesetzlichkeit des Geistes annehmen. Das Ideal der Lebendigkeit hat sich Hegel auch in dieser Periode seiner Jugendentwicklung bewahrt. Er erlebt beim Anblick eines Wasserfalls "das Lebendige, ..., nicht in eine Masse Vereinigte, ewig sich Fortregende und Tätige", welches "das Bild eines freien Spieles"(69) darstellt gegenüber dem "Zwang", dem "Muß" der Natur.(70) Dieses Leben sieht Hegel schon im Sinn seiner Dialektik: "... ewig das gleiche Bild, und ... zugleich, daß es nie dasselbe ist".(71) "Das Wesentlichste eines solchen Schauspiels" ist "das ewige Leben, die gewaltige Regsamkeit in demselben".(72) Mit dem "Leben" bewahrt sich Hegel ein irrationales Moment, das nur durch das "Anschauen"(73) oder das Gefühl erfaßt werden kann. Das Leben des "Ewigen",(74) des "Unendlichen",(75) "Unermeßlichen",(76) die "Vollendung"(77) kann nur von "Begeisterung trunken" gefühlt werden.(78)

"Dem Sohn der Weihe war der hohen Lehre Fülle,
des unaussprechlichen Gefühles Tiefe viel zu heilig,
als daß er trockne Zeichen ihrer würdigte".(79)

Die einerseits spiritualistischen, andererseits aber auch irrationalistischen Bemühungen Hegels stellen ihn in die Nähe der Gnosis. Hierzu äußert er sich selbst zustimmend in einer kurzen Stellungnahme zu Schellings "Disputation"(80) "De Marcione Paullinarum epistolarum emandatore":(81) "Ich habe darin besonders auch einen Verdacht bestätigt gefunden, den ich schon längst hegte, daß es für uns und die Menschheit vielleicht ehrenvoller ausgefallen wäre, wenn

irgend eine, es sei welche es wolle, durch Konzilien und Symbole verdamnte Ketzerei zum öffentlichen Glaubenssystem gediehen wäre, als daß das orthodoxe System die Oberhand behalten hat".(82) Hegel stellt sich offen auf die Seite der "Gnostiker" in der Verwerfung der "jüdischen Urkunden" und ihrer "Verbindung" mit den "christlichen", da die "jüdischen" "unmoralisch" und in der Kirchengesetzgebung wegen ihrer ursprünglich rein politischen Bedeutung fehl am Platze seien.(83) Mit seiner Ablehnung des Judentums, die ihn explizit mit der Gnosis verbindet, wendet sich der junge Hegel implizit in gewissem Sinne auch gegen das Christentum, welches das Alte Testament als Vorbereitung des Neuen Bundes ansieht. Hegel läßt (seinen) Jesus die Idee des "auserwählten Volkes" als gänzlich unberechtigt hinstellen (84) und sich deutlich - ebenfalls analog gnostischer Denkweise - vom Gott des Alten Bundes absetzen: "gebt ... eurem Gotte, was zu seinem Dienste erfordert wird -".(85)

Mit der Gnosis verbindet Hegel weiter, daß die Aussagen der Religion ganz begriffen, zu einer Sache des Wissens, des "Bewußtseins" gemacht werden können. Der Glaube bedeutet für Hegel einen Mangel an absolutem Vernunftbewußtsein. Sobald die Vernunft etwas ihr Fremdem, d.h. der "Sinnlichkeit", entgegengesetzt bzw. damit "verunreinigt" wird,(86) tritt ihr Absolutheitsanspruch außer Kraft und sie "fordert ... ein fremdes Wesen", das die Natur beherrscht und den nunmehr notwendigen Endzweck der Abstimmung von Tugend und Glückseligkeit garantiert.(87) "In dieser Rücksicht heißt Glauben, Mangel des Bewußtseins, daß die Vernunft absolut, in sich vollendet ist".(88) Wie für die Gnostiker bleibt darum auch für Hegel die Sinnlichkeit und die einzelne Existenz der Hauptfeind des reinen Wissens, welches sich selbst genug sein will. Glaubensfeindlichkeit, Antisemitismus, manichäischer Spiritualismus, irrationaler Selbstgenuß bzw. Sichselbstvergessen im unpersönlichen Leben (89) sind eng miteinander verwandt. Die absolutgesetzte Vernunft ist natürliche Vernunft. Wenn sie zum Erklärungsprinzip der Religion erhoben wird, somit also die "Natur" (= notwendiges Wesen der All-Einen, Einheit von "natura naturans" und "natura naturata") - das in sich geschlossene, angeblich auch in sich gegründete, deifizierte Sein des All-Einen. Mit diesem Naturalismus, der nur die Immanenz kennt, soll etwas wesentlich auf Übernatur sich Berufendes und Beziehendes erklärt werden - Christentum und Judentum. Die prinzipielle Unmöglichkeit von Wundern sowie Prophetien und deren Erfüllung als Eingriffe eines transzendenten, freien Absoluten in die Welt folgt daraus. Die Wunder werden im "Leben Jesu" kurzerhand ausgelassen und die Erfüllung von Prophetien natürlich umgedeutet.

Der Sinn für das Sittengesetz ist natürlich erzeugt, es ist "der Keim des Gu-

ten, den die Natur in die Herzen der Menschen einsetzte".(90) Die "Natur", das "Fatum" oder die "Vorsehung" sind verschiedene Namen für die "Übermacht eines Wesens" "über die Triebe" des "Lebens"; allein der Geist ist frei und von der Übermacht des christlich-jüdischen Gottes unabhängig; wer "eine solche Übermacht" auch "über seinen Geist, über den ganzen Umfang seines Seins anerkennt, der kann sich einem positiven Glauben nicht entziehen -".(91)

In einer rein natürlichen Denkweise gibt es keine Sünde, sondern nur ein Vergehen. So sagt Jesus nach Hegel zu der Ehebrecherin: "... vergehe dich in Zukunft nimmer".(92)

Das höchste Ziel des Menschen ist Weisheit als Erkenntnis seiner Natur und ihrer Grenzen sowie der Kunst, sich darin zu halten, - und Tugend in Verehrung des Sittengesetzes. In diesem Sinne deutet Hegel die Begründung von Jesu Widerstand bei seiner Versuchung, die er nach Hegel nicht im Bewußtsein seiner Berufung zur Erlösung der gefallenen Natur überwand - für Hegel ist Jesus bloßer "Tugendlehrer" - sondern lediglich "durch die Betrachtung, daß es selbst unter der Würde des Menschen ist, nach einer solchen Macht zu streben, da er in sich eine über die Natur" (Natur hier im Sinne der nichtmenschlichen Natur) "erhabene Kraft besitzt, deren Ausbildung und Erhöhung die wahre Bestimmung seines Lebens ist". Jesus beschloß nach Hegel, "dem ewig getreu zu bleiben - was unauslöschlich in seinem Herzen geschrieben stand - allein das ewige Gesetz der Sittlichkeit, und den zu verehren, dessen heiliger Wille unfähig ist, von etwas anderm affiziert zu werden als von jenem Gesetz".(93)

Der Glaube widerspricht von vornherein der Vernunft, - das ist die Konsequenz aus Hegels Überlegungen in der vorliegenden Periode, er ist ein "Mangel des Bewußtseins, daß die Vernunft absolut, in sich selbst vollendet ist".(94) Insofern ist der Zusatz "positiv", den Hegel gebraucht, wenn er den Glauben an Transzendenz und besonders die "christliche Religion" angreift, eigentlich überflüssig; denn ein nicht positiver "Glaube" ist für ihn nur der "Glaube" an das Sittengesetz (95) oder ein Fürwahrhalten auf Grund von Vernunftmäßigkeit (96) - beides Tatsachen des Bewußtseins, die mit dem religiösen Glauben nicht identisch sind. "Die Fähigkeit" zum "positiven Glauben" "setzt notwendig Verlust der Freiheit der Vernunft, der Selbständigkeit derselben voraus, die einer fremden Macht nichts entgegenzusetzen vermag. Hier ist der erste Punkt, von welchem aller Glauben oder Unglauben an eine positive Religion ausgeht ...". (97) Wenn "dieses Unvermögen der Vernunft und die Abhängigkeit unsres ganzen Seins (98) ... vorausgesetzt" ist - "die notwendige Bedingung alles Folgenden" - "so ist der Beweis, daß eine gewisse z.B. die christliche Religion eine solche positive von Gott gegebene Religion sei, ganz historisch zu führen", und

zwar "um so leichter", weil wir den "Maßstab ... der Vernunftmäßigkeit" aufgegeben haben. Die "Frage nach Vernunftmäßigkeit" ist "mäßig", da sie "schlechterdings nicht als zur Entscheidung meines Glaubens beiträgend angesehen werden darf". Glauben ist letztlich eine Sache der Entscheidung, (99) das hat Hegel hiermit klar anerkannt, nur ist sie für ihn notwendig vernunftwidrig. "Was deswegen für wahr gehalten wird, weil es vernunftmäßig ist, liegt nimmer in dem Umfange meines positiven Glaubens". Allerdings kann ich das mir als zu glauben Gebotene durch vernünftige Überlegung zur Überzeugung werden lassen; das hieße aber, den Glauben durch etwas ihm Wesensfremdes zu erklären. "Der ganze Inhalt einer positiven Religion" kann nur von einem Außenstehenden als vernunftmäßig gefordert werden, oder ein "Gläubiger kann die Zurückführung seiner positiven Lehren auf Vernunft" unternehmen, "um einem solchen Fremden Genüge zu leisten". Bei einer Offenbarung wäre nun gerade "zu erwarten", "daß die Gedanken Gottes von menschlicher Vernunft nicht gefaßt, nicht ermessen werden können".(100)

Die Entwicklung der Religion geht konform mit derjenigen der Vernunft und vollzieht sich als ein Bewußtwerden. Jesus sagt bei Hegel zu den Pharisäern: "Bemerkt ihr nicht, daß höhere Bedürfnisse in den Menschen, daß die Vernunft erwacht ist ...".(101) So führt der Weg der Religion von der kindlichen nationalen Phantasiereligion zur Tugendreligion, wenn diese Entwicklung nicht durch eine politische Krise mit der Errichtung einer positiven Religion unterbrochen wird. Dabei muß "den großen, in die Augen fallenden Revolutionen ... vorher eine stille, geheime Revolution in dem Geiste des Zeitalters vorausgegangen sein". Es ist jedoch schwierig, in die inneren Zusammenhänge einzudringen und "die Unbekanntheit mit diesen Revolutionen in der Geisterwelt macht dann das Resultat anstaunen". Obgleich Hegel die Schwierigkeit des letzten Erfassens der "Ursachen" der Revolutionen eingesteht, nimmt er doch als selbstverständlich an, daß die Entwicklung auch in der Religionsgeschichte durchweg natürlich und immanent verläuft: "eine Revolution von der Art, wie die, daß eine einheimische, uralte Religion von einer fremden verdrängt wird, eine solche Revolution, die sich unmittelbar im Geisterreiche zuträgt, muß um so unmittelbarer in dem Geiste der Zeit selbst ihre Ursachen finden".(102) Ein entsprechendes Entwicklungsschema für die Geistes- und damit die Religionsentwicklung liegt im Fortschritt der "menschlichen Natur" - die also bereits dynamisch gesehen wird - vom "Standpunkt der Unmündigkeit"(103) auf den "mündigen"(104) "Stand der Männlichkeit" als "Stufe der Vollkommenheit".(105)

Wie sieht Hegel das Ende der Geschichte? Die Zeit geht über in "Ewig-

keit", "die Vergelterin des Guten und des Bösen", lautet eine Deutung in seiner Evangelieninterpretation;(106) in dem Gedicht "Eleusis" gegen Ende der berner Periode scheint er einer tragischen Katastrophentheorie zuzuneigen, in der nur die mythische und esoterische "Gottheit"(107) des "Unermeßlichen"(108) überlebt als

"... der hohe Sinn, der treue Glauben,
Der, eine Gottheit, wenn auch alles untergeht, nicht wankt".(109)

Wie an die Stelle der "Idee Gottes" in den kennzeichnenden Gedankengängen der vorliegenden Periode der Begriff der "Gottheit" tritt, so macht die "Idee der Unsterblichkeit" der "Ewigkeit" Platz, - einem Begriff, der noch undeutlicher ist als jene "Idee": "Für das, was ihr aufgegeben habt, sagte Jesus, ist der Erwerb des Bewußtseins, der Pflicht allein gelebt zu haben, ein reichlicher Ersatz in diesem Leben, und in alle Ewigkeit -".(110) Diese abstrakte "Ewigkeit" ersetzt ein konkretes, persönliches Endgericht. So heißt es in der Deutung eines Gleichnisses Jesu: " - die Zeit der Ernte ist die Ewigkeit, die Vergelterin des Guten und des Bösen -".(111) Das Jüngste Gericht wird allegorisch nur als eine Parabel für die Tätigkeit eines unbestimmten "heiligen Richters der Welt" angesehen.(112)

Seine neuen Erwägungen über das Wesen und Wirken der Vernunftgottheit des absoluten Ich betrachtet Hegel als durchaus "esoterisch": "Immer wird freilich eine esoterische Philosophie bleiben, - die Idee Gottes als des absoluten Ichs wird darunter gehören", schreibt Hegel an Schelling am 16. April 1795.(113) Und in seinem großen Gedicht an Hölderlin verherrlicht er die esoterische Weihe der eleusinischen Mysterien.(114)

4. Die Tugendreligion

"Der Zweck und das Wesen aller wahren Religion" ist "Moralität der Menschen". Die Moralität ist der Maßstab, an welchem der junge Hegel die "Positivität der christlichen Religion" feststellt und mißt. Der "Grundsatz", daß "Moralität der Menschen" "Zweck" und "Wesen" der "wahren Religion" sei, dient "zum Fundament aller Urteile über die verschiedene Gestalt, Modifikationen und Geist der christlichen Religion".(115) "Nur praktische Vernunft" kann "einen Glauben an einen Gott gründen".(116) Dieser Satz eines Fragments, das direkt an die Versuche der Revolutionsperiode angrenzt, steht noch im Geiste der frühen Kantinterpretation Hegels, in der dann Gott - weiter gefolgert - bloßer Exekutor des Sittengesetzes (117) ist. Im Fortschreiten der Systematisierung seiner Gedankengänge behauptet Hegel jedoch, wie wir sahen, die Identität der "Gottheit" mit der absolutgesetzten "Vernunft".(118) So wie

früher der Glaube an Gott praktisch begründet worden war, wird jetzt die Gottheit in ihrer Wirksamkeit in der Menschheit als "praktische Vernunft" angeschaut. Hieraus entsteht die widersprüchliche Lehre der Tugendreligion, wie sie von Hegel im "Leben Jesu" und der "Positivität der christlichen Religion" vorausgesetzt wird.

Die Tugendreligion ist die einzige allgemeine und höchste "Religion". Inwieweit sie allerdings überhaupt den Namen "Religion" verdient, ist fraglich. (119) Für den Hegel der berner Spätperiode verbindet sie jedenfalls nach dem Vorbild Lessings (120) alle positiven Religionen als das eigentlich "Wahre, Göttliche" dieser Religionen. Hier "triumphiert" im "Moralischen" die "unbestechbare Macht des Ichs" über tugendzerstörende Überzeugungen des Verstands und gelernte Worte des Gedächtnisses". (121)

Die "Macht des Ichs" bekundet sich darin, daß es sich selbst die Gesetze gibt, daß es als absolutes, praktisches Ich autonom ist. Für die Entwicklung des Christentums ist entscheidend, wie es das Verhältnis von Heteronomie der jüdischen Religion und Autonomie der Tugendreligion gestaltet. In Jesus sind die Neigung zur Heteronomie und zur Autonomie verbunden: "Er war ein Jude, das Prinzip seines Glaubens und seines Evangeliums war der geoffenbarte Willen Gottes, wie die Traditionen der Juden ihm denselben überliefert hatten, aber zugleich das lebendige Gefühl seines eigenen Herzens von Pflicht und Recht". (122)

Das Ziel der Religion ist, daß "der Dienst nicht von Namen und Worten sondern der Dienst der Vernunft und der Tugend auf der ganzen Erde anerkannt und geübt wird". (123) In der Tugendreligion gibt es keinen Gottesdienst mehr; der einzige Dienst Gottes ist die Ausübung der Tugend. Darum heißt das erste christliche Hauptgebot nach Hegel: "Es ist Ein Gott, und diesen sollst du von ganzem Herzen lieben, und ihm deinen Willen, deine ganze Seele, alle deine Kräfte weihn". (124) Nicht die Verehrung Gottes, sondern die Weihe an die Gottheit, den "Einen Gott" der All-Vernunft, ist heilig.

Das theoretische, auf die bloße Faktizität bezügliche Attribut der Gottheit heißt "Schicksal" (125) oder Natur und Vorsehung". (126) Der "Tugendlehrer" weist jeden mit der Auflage, "soviel Gutes als möglich" zu "wirken", in den "Kreis der Tätigkeit, den ihm Natur und Vorsehung angewiesen". (127) Auch vom Tugendgläubigen muß zugegeben werden, daß ein übermächtiges "Wesen" die "Triebe des Lebens" beherrscht - man nenne es nun "Natur, Fatum, oder Vorsehung"; erst die Anerkennung der "Übermacht über seinen Geist, über den ganzen Umfang seines Seins" macht den positiv

Gläubigen aus.(128) Jesus sagt bei Hegel zu dem ihn auf dem Ölberg mit dem Schwert verteidigenden Petrus: "laß das und ehre das Schicksal, das die Gottheit mir bestimmt - ".(129)

Der Glaube an das Schicksal verdrängt jetzt den anfänglichen "Glauben an die Gerechtigkeit einer alles zum Besten lenkenden Vorsehung".(130) Wie die "Idee von Gott" der "Gottheit" weichen muß, so die "Vorsehung" dem "Schicksal", für das sie gegen Ende der berner Zeit nur noch ein anderer "Name"(131) ist. Das personale Denken wird aufgegeben.

5. Religion, Volk und Staat

Das Ideal einer Volksreligion scheint Hegel noch immer am Herzen zu liegen, nur beurteilt er ihre Aussichten für das "gemeine Volk" in Deutschland pessimistischer denn je: "die verlorene Phantasie einer Nation wiederherzustellen war von jeher vergeblich".(132) Dennoch widmet der junge Hegel der Nationalphantasie längere Betrachtungen,(133) da sie ihm zur Belebung der Religion der All-Gottheit dienen würde, deren ursprüngliche Erscheinungsform ja nach seiner (vermutlich durch Schelling bestimmten) Ansicht der Mythos ist, - denn "dem Sinne nähert Phantasie das Ewige, vermählt es mit Gestalt".(134) Zu einer Verquickung seiner neuen Konzeption der Vernunftreligion als Religion der All-Vernunft und Tugend mit dem Leben des Volkes wäre die Benutzung der "Phantasie der Völker" zweckentsprechend. Nach wie vor interessiert den jungen Hegel eine enge Verbindung von Religion und politischem Gemeinschaftsleben.(135) "Freie Völker"(136) haben eine ausgebildete "Nationalphantasie".(137) Aber der Verlust der politischen Freiheit infolge der einseitigen Verschiebung gesellschaftlicher Machtposition(138) läßt mit dem Verschwinden des allgemeinen öffentlichen Interesses (139) auch die freie, spielerische (140), aber ebenso an heldische Vorbilder (141) gebundene Nationalphantasie zurücktreten.(142) So weicht nicht nur die "griechische Phantasie -" (143) der "christlichen positiven Religion"(144), sondern "das Christentum" hat auch "Walhalla entvölkert ... und uns dafür die Phantasie eines Volks gegeben, dessen Klima, dessen Gesetzgebung, dessen Kultur, dessen Interesse uns fremd, dessen Geschichte mit uns in ganz und gar keiner Verbindung ist"(!). Gleichermaßen nationalistisch antwortet Hegel auf Klopstocks: "ist denn Achaja der Tuiskonen Vaterland?" mit der Gegenfrage: "Ist denn Judäa der Tuiskonen Vaterland?".(145) Hiermit ist der Nationalismus Religionsprinzip geworden.

Im Gegensatz zu seinen sonstigen Ausführungen über die Dürftigkeit der "Nationalphantasie" in einem christianisierten Land,(146) muß Hegel jedoch die Lebendigkeit der Überlieferung im katholischen Bereich anerkennen - "die

Stärke des Glaubens der Katholiken an ihre Heiligen und Wundertäter".(147) Diese Erscheinung wird von Hegel aber gleichfalls naturalistisch erklärt durch die Bindung der Überlieferung an "gewisse bekannte Orte"; "diese Kenntnis des Orts ist dem Volke gewöhnlich ein Beweis mehr, oder der sicherste, daß die Geschichte, die man davon erzählt, wahr sei".(148)

Die Religion ist ein "Mittel" des Staates, in seinen Bürgern "Moralität" zu erzeugen, "da er für sich selbst das größte Interesse hat, schon um Legalität, die sein Zweck ist, herauszubringen, daß seine Bürger auch moralisch gut seien". Alle Religionen sind auf diesen "Zweck" ausgerichtet, und sie sind immer bestrebt, "die Gesinnung hervorzubringen, welche kein Objekt bürgerlicher Gesetze sein kann - und sie sind besser oder schlechter, je nachdem sie, um diese Gesinnung, die Handlung gebiert, welche teils den bürgerlichen, teils den moralischen Gesetzen angemessen ist, hervorzubringen", mit Schreckmitteln "auf die Einbildungskraft und durch diese auf den Willen, oder mehr durch moralische Triebfedern wirken". Die Religionsausübung als Mittel des gesetzlich vollkommen funktionierenden Staatslebens muß frei sein, sie darf sich nicht in einer "Staatskirche"(149) organisieren; denn "werden die religiösen Anordnungen des Staats zu Gesetzen, so kommt er wieder nicht weiter als durch alle andern bürgerlichen Gesetze zur Legalität".(150)

II. DIE TUGENDLEHRE DER "RELIGION JESU" UND DIE POSITIVITÄT DES CHRISTENTUMS

Einleitung:

Positivität und christliche Religion

Dem natürlichen Vernunftglauben der "Tugendreligion" ist der "positive Glaube"(151) entgegengesetzt. "Ein positiver Glaube ist ein solches System von religiösen Sätzen, das für uns deswegen Wahrheit haben soll, weil es uns geboten ist von einer Autorität, der unsern Glauben zu unterwerfen wir uns nicht weigern können".(152) Die "in diesem Begriff" enthaltenen "Wahrheiten" sollen "unabhängig von unserm Fürwahrhalten" wahr sein - sogenannte "objektive Wahrheiten". "Diese Wahrheiten nun sollen auch Wahrheiten für uns, subjektive Wahrheiten werden". Aus dieser Entgegensetzung entspringt für den jungen Hegel eine grundsätzliche Schwierigkeit, die ihn die positive Religion ablehnen läßt, weil sie sich auf eine "fremde Macht"(153) beruft und durch das "Sollen" dem Subjekt aufgezwungen ist.(154) - Der Fehler Hegels im Formalen, der ihn ins Dilemma führt, ist hierbei die Verwechs-

lung des Objektiven mit dem Absoluten - der Irrtum im Materialen ist die Außerachtlassung der Existenz (des existentialen Seins) und des personal zu verstehenden Guten als der absoluten Wahrheit. - Sein Ausweg ist die Konzeption des absoluten Subjekts.

Die Geschichte des Christentums als Ganzes stellt die Geschichte eines "Umwegs" zur Moralität dar. Der Gründer des Christentums strebte zwar in seiner Tugendlehre die Errichtung des Reichs der Moralität an; mit der Betonung seiner Autorität durch ihn selbst und vor allem seine Anhänger wurde jedoch die Moralität in ihrer Reinheit vergessen und nur noch vermittelt der Autorität als eine positive Lehre mißverstanden, - wo sie doch eigentlich der Natur des Menschen entspringen, (155) immanent und nicht transzendent begründet sein sollte. "Außerdem, daß dieser Umweg zur Moralität über Wunder und Autorität einer Person, und dann noch manche Stationen, an denen man sich aufzuhalten hat, - den Fehler jedes Umwegs hat, daß er das Ziel entfernter macht, als es wirklich ist, und den Wanderer leicht veranlassen kann, in seinen Beugungen und zerstreuen Stationen den Weg gar aus den Augen zu verlieren, so tut er der Würde der Moralität Abbruch, die selbständig jedes andere Fundament verschmäht, sich selbst genug nur auf sich gegründet sein will".(156)

Das Ziel von Hegels Untersuchungen über das Christentum während der berner Spätperiode läßt sich mit folgenden Programmsätzen bezeichnen: "... teils in der ursprünglichen Gestalt der Religion Jesu selbst, teils in dem Geist der Zeiten selbst sollen einige allgemeine Gründe aufgesucht werden, durch welche es möglich geworden, daß man frühzeitig christliche Religion als Tugendreligion verkennen, sie anfangs zu einer Sekte, und nachher zu einem positiven Glauben machen konnte".(157)

1. Die "Religion Jesu"

In diesen Untersuchungen hat der junge Hegel überwiegend die "Religion Jesu" im Auge, d.h. die Lehre Jesu, so wie der jugendliche Philosoph sie vom Standpunkt der absoluten praktischen Vernunft her sieht, und die Frühentwicklung des Christentums, worin ihm der Keim für alles Spätere zu liegen scheint. So bemüht er sich einerseits, die Kernsätze der "Religion Jesu" als Maximen einer "Tugendreligion" darzustellen, (158) andererseits aber auch, zu erklären, "was in der Religion Jesu die Veranlassung gab, daß sie positiv wurde, d.h. entweder nicht durch Vernunft postuliert, ihr sogar widerstreitend war, oder auch damit übereinstimmend, doch nur auf Autorität hin geglaubt zu werden 'verlangte'".(159)

Jesu ursprüngliches Anliegen war, "Religion und Tugend zur Moralität zu erheben und die Freiheit derselben, worin ihr Wesen besteht, wiederherzustellen". "Er rief die moralischen Prinzipien, die in den heiligen Büchern seines Volkes lagen, demselben ins Gedächtnis zurück, (die höchsten Grundsätze der Moral fand Jesus vor, und stellte keinen neuen auf ...)". Er bekämpfte alle religiösen Gebräuche, die das "Sittengesetz" verdeckten. Allein die "tugendhafte Gesinnung" "lehrt Jesus öffentlich vor dem Volke" und "im vertrauten Umgange" mit einer "Anzahl Männer, die ihn in seinen Bemühungen, im Größeren auf das ganze Volk zu wirken unterstützen sollten".(160)

Jesus selbst war also ein "Tugendlehrer", (161) der sich gegen den "moralischen Aberglauben, durch die Beobachtung" religiöser "Gebräuche den Forderungen des Sittengesetzes Genüge geleistet zu haben" und "eine auf Autorität gegründete Tugend" wandte und "auf eigene freie Tugend drang". Wie konnte aus seiner Lehre eine "positive Religion" entstehen, die sich auf "Autorität" und gar nicht oder nur teilweise auf "Moral" stützt?(162) Aus Hegels immanentistischer Konzeption der unumschränkten Vernunft als der Gottheit erhellt, daß für ihn Jesus Christus nicht der Sohn Gottes, der in die Welt kommt, sein kann, sondern einzig ein Mensch, der in sich die Stimme der Vernunft als Aussage der Wesenseinheit von Menschheit und Gottheit besonders deutlich vernommen hat und sie seinen Mitmenschen bewußt werden lassen will.(163) Hegel spricht nur von Jesus - gebraucht den menschlichen Namen - nicht von Christus. Jesus ist ein Mensch, der mit der Gottheit besonders eng verbunden ist, der die "Verwandtschaft" "seines Geistes" mit ihr erkannt hat.(164)

Jesus Christus ist auch nicht der im Alten Bunde verheißene Messias. Er sagt bei Hegel vielmehr selbst, "diese Erwartung eines Messias" sei eine "chimärische Hoffnung".(165) - Die Vorstellung von der Gottheit Christi ist nach Hegel auf eine "notwendige" strategische Lüge des Tugendlehrers Jesus zurückzuführen. Er "mußte notwendig seine Behauptungen auf die gleiche Autorität gründen", an die der "statutarische Kirchenglaube" seines Volkes gewöhnt war.(166) Hegels Erklärungen zu dieser Behauptung verdienen eine genaue Analyse, da mit dieser Grundentscheidung ein ganzes System steht oder fällt.

Stillschweigende Voraussetzung Hegels ist es, daß Jesus nicht der in die Welt gesandte Sohn Gottes, das fleischgewordene Wort, ist. Diese Entscheidung läßt sich bei ihm nur mit der Annahme einer immanenten formalen Vernunftgesetzlichkeit erklären, bei der die Begründung der eigenen Existenz des Systems und von Existenz überhaupt und

das inhaltlich erfüllte Gute ausgelassen sind und welche die Liebesbeziehung zwischen einem personalen transzendenten, aber welt schöpferischen und -zuge wandten Gott und eben dieser seiner frei geschaffenen Welt ausschließt. Also befaßt sich Hegel hier mit dem Menschen Jesus, der in bestimmte "Umstände" hineingestellt ist. "Jesus war ... für sich selbst genötigt, sehr viel von sich, von seiner Person zu sprechen; die Umstände, die ihn dazu veranlaßten, war die Art, wie sein Volk sich allein wollte beikommen lassen; ihre ganze Verfassung ... waren sie innigst überzeugt, von der Gottheit selbst empfangen zu haben -". "Der Lehrer, der mehr in seinem Volke wirken wollte, als einen neuen Kommentar darüber zu liefern, und es von der Unzulänglichkeit des statutarischen Kirchenglaubens überzeugen wollte, mußte notwendig seine Behauptungen auf die gleiche Autorität gründen".(167) - Der Grundfehler Hegels bei dieser Erklärung ist, daß er das Wesen des unbedingten sittlichen Sollens nicht erkannt hat oder - was dem gleichkommt - willkürliche, politisch zweckmäßige Ausnahmen zum sittlich Besten des Ganzen für Ausnahmemenschen zuläßt.

Denn: War Jesus tatsächlich gezwungen - "genötigt" - so viel "von seiner Person" zu sprechen, sich auf eine "göttliche" "Autorität" zu berufen, seine an sich rein immanent "moralischen" Lehren für "Gottes Willen" auszugeben, ja zu behaupten, daß "wer an ihn glaube, an den Vater glaube", zumal er wußte, wie wörtlich die Juden diese Rede auffassen und sich dazu stellen würden - nämlich sie entweder als eine Blasphemie auffassen oder in ihr die Erfüllung finden würden? (Hier schiebt Hegel "die Umstände", welche Jesus "dazu veranlaßten" vor. Dabei zeigt sich, wie sehr Hegel die sittliche Entscheidung verkennt, die sich an der doxischen Wahrheit, dem fordernden Gewissen des absoluten Guten mißt - und nicht von relativen, faktischen "Umständen" bestimmt wird.) Entweder entschließt sich nun Jesus, wie Hegel ihn sieht, (1.) dazu, der Tugend des Sittengesetzes, das ihm kategorisch die Lüge verbietet, gerecht zu werden, oder (2.) er wird ihm untreu, indem er die zweckmäßige - durchaus uneigennützig - Lüge ausspricht. Eine dritte Möglichkeit wäre, daß die politischen Klugheitserwägungen in ihm so stark sind, daß er sich des Gewichtes der Unwahrhaftigkeit nicht voll bewußt ist, und eine vierte, daß sein Gewissen nicht zwischen Gerechtigkeit und Klugheit unterscheiden konnte, daß er mit einer wie auch immer determinierten Gewissensschwäche oder Gewissenlosigkeit (168) versehen war. - Der erste Fall ((1.)) findet bei Hegel nicht statt; Jesus spricht entweder mit deutlichem oder mit undeutlichem oder nicht vorhandenem Bewußtsein der Unwahrhaftigkeit von sich als Gottes Sohn. In den letzten drei möglichen Fällen ist aber sein Wert als Tugendlehrer bereits erheblich in Mitleidenschaft gezogen, da doch Hegel selbst zugibt, wie "sehr" "es

auf seinen eigenen moralischen Charakter ankommt". Wegen der Güte der Handlungen und Reden Jesu ist aber eine solche strategische Lüge, wie sie ihm Hegel mit der Entschuldigung durch die "Umstände" unterschiebt, äußerst unwahrscheinlich. - Bezeichnend für die mangelnde Einsicht Hegels in ethische Sachverhalte ist auch, daß er die eventuelle Schuld Jesu an der Zwecklüge für den Sieg der Moralität nicht etwa dem Tugendlehrer selbst zuspricht oder nur in die anonymen "Umstände" projiziert, sondern nach dem höchst unmoralischen Motto *mundus vult decipi* auch noch den Mißbachteten und Betrogenen zuschiebt, die sich angeblich nicht anders "beikommen lassen" wollten!(169)

Mit den gleichen fehlerhaften Voraussetzungen der Klugheitserwägung erklärt Hegel die Tatsache, daß Jesus den Glauben an sich als den Messias duldete. Schließlich behauptet der junge Aufklärer, die Lehre von der Wiederkunft Christi sei eine Verlegenheitslösung gewesen: "Jesus, der unter keiner anderen Bedingung, als durch diese Vermutung (er sei der Messias)(170) Eingang finden konnte, konnte ihr nicht geradezu widersprechen; aber er suchte das, was sie von dem Messias erwarteten, mehr auf Moralisches zu leiten, und setzte die Zeit der Erscheinung seiner Größe in die Zeit nach seinem Tode".(171) - Die Kritik des vorigen Absatzes gilt hier entsprechend, wobei überdies (auch zu der ersten Zweckmäßigkeitlüge) zu fragen ist, ob jene Täuschungen tatsächlich zweckmäßig waren; denn der Tugendlehrer Jesus hätte auch die Gefährlichkeit seiner Behauptungen voraussehen und sich auf die Gründung einer "philosophischen Sekte"(172) und deren allmähliches Wirken verlassen können. War er aber von der Wahrheit, die er zu verkünden hatte, so überzeugt, daß er den Einsatz seines Lebens nicht scheute, so sind gegenüber diesem Wahrheitssinn die Zwecklügen, welche sich auf die Grundlagen seines Wirkens bezogen hätten, unwahrscheinlich. Würde dagegen die hegelsche Interpretation zutreffen, dann wären in dem Menschen Jesus eine abstrakte Moralitätsbegeisterung und Demagogie miteinander verbunden, die im Bereich des Allzumenschlichen wohl eine gewisse Klasse von Revolutionären auszeichnet, aber nicht mit dem Bild des Tugendlehrers, dessen Leben seinen Grundsätzen entsprechen soll, wie es ja auch Hegel wünscht, zusammenpaßt. Damit wird die ganze Konzeption vom guten Menschen Jesus, der allerdings nicht Gott ist, sondern nur eine Stimme der Gottheit, widerlegt und die Gottheit, welche zu solchen Manipulationen schweigt oder sie gar billigt, enthüllt. Es ist eine "Gottheit", der dieser Name streng genommen nicht zukommt - ein apersonales faktisches Prinzip: die bloße unpersönliche Natur ohne Gott, die abgefallene Faktizität, die ihre Gesetze der zwangenden Notwendigkeit im "So ist es" des "Rades der Geburten" diktiert und deren Sprechen im Sittengesetz völlig unersichtlich bleibt.

Das "Sollen" kann in seinem Absolutheitscharakter von Hegel nicht verstanden worden sein, sonst wäre es in solch einem entscheidenden Punkt der Reduzierung des Christentums auf das abstrakte Sittengesetz nicht zu einer Vermengung mit dem "Müssen" der bloßen Faktizität gekommen, - einer Vermengung, in der die "Umstände" als der jeweilige Stand der faktischen historischen "Entwicklung" den reinen guten Willen und das reine Sollen nötigen können.

Jesus ist nach Hegel lediglich Kündler des Sittengesetzes, (173) nicht Heiland der Welt, Erlöser.

So antwortet Jesus den Pharisäern als "Zeugnis" der "Wahrheit seiner Lehren": "Ich halte mich allein an die unverfälschte Stimme meines Herzens und Gewissens - wer aufrichtig dieser horcht, dem leuchtet aus ihr Wahrheit entgegen - auf diese Stimme zu hören, fordere ich allein von meinen Schülern. Dieses innerliche Gesetz ist ein Gesetz der Freiheit, dem sich, als von ihm selbst gegeben, der Mensch freiwillig unterwirft, es ist ewig, in ihm liegt das Gefühl der Unsterblichkeit - Für die Pflicht, die Menschen damit bekannt zu machen, bin ich bereit wie ein treuer Hirt für seine Herde das Leben zu lassen -". (174)

Das Ziel Jesu war die Bildung einer "Nation zur Moralität", (175) wobei er diese "Moralität" allerdings ihrem Wesen nach durchaus nicht auf das Volk der Juden beschränkt wissen wollte. (176)

Jesus ist ganz und gar Mensch - nicht "des Menschen Sohn" und "Sohn Gottes", wie es im Evangelium heißt -; so sagt er bei Hegel: "der Mensch ist auch Herr des Sabbaths", während im Evangelium (177) ausdrücklich steht: "des Menschen Sohn". "Wenn sie Macht und Ruhm für meinen Zweck halten, so verkennen sie die erhabene Bestimmung des Menschen, oder glauben, ich verkenne sie", heißt es in Umdeutung an einer anderen Stelle. (178)

Jesus kann zwar bei Hegel nicht der Sohn Gottes sein, nennt sich aber einen "Sohn der Gottheit". (179) Was Hegel darunter versteht, ist unklar. Er läßt im gleichen Zusammenhang Jesus "der Gottheit und der Tugend geheiligt" sein. (180) Vermutlich ist "ein Sohn der Gottheit" (181) ein aufgeklärter, tugendhafter, in das in der "Vernunft" vereinte Wesen von Gottheit und Menschheit eingeweihter Mensch.

Ein andermal setzt Hegel für den Namen Christi in seiner Umdeutung des Evangeliums das Wort "Tugend" (182) - ein Zeichen für die fast gänzliche Entpersönlichung des abstrakten Moral- und Vernunftdenkens.

Jesus bringt bei Hegel nicht ein freies Opfer und fügt sich in seiner menschlichen Natur dem Anruf und der Vorsehung Gottes, sondern er ist in sein "Schick -

sal" ergeben. (183) So wird sein Leben und Sterben in einen unpersönlichen Zusammenhang gestellt.

Schließlich stellt Hegel Jesus das Zeugnis aus, daß er ohne großen Erfolg war, (184) denn bald wurde seine Tugendlehre zu einer positiven Religion umgeformt, die bestenfalls ein Umweg zur Moralität, vielfach aber dieser sogar entgegen sei. (185)

Wie kommt es zur "Positivität der christlichen Religion?" Die "Lehre Jesu" war eine besondere Art von Sektenlehre, "die zwar von einer Seite das positive Prinzip des Glaubens und des Erkenntnisses von dem, was Willen Gottes und Pflicht ist, als heilig zur Basis des Glaubens macht, aber für das Wesentliche in demselben nicht die gebotenen darin etwa vorkommenden positiven Lehren und befohlenen Gebräuche sondern die Tugendgebote hält". (186) Jesus machte nun als ein Jude oder weil er zu Juden sprach den "geoffenbarten Willen Gottes" zum "Prinzip seines Glaubens und seines Evangeliums". Er setzte zwar "in die Befolgung" des "moralischen Gesetzes" - aus dem "lebendigen Gefühl seines eigenen Herzens von Pflicht und Recht" - "die Hauptbedingung des Wohlgefallens Gottes", aber eben diese immer wieder erwähnte Beziehung auf den "Willen Gottes" wie auch die "Anwendung" seiner Lehre "auf einzelne Fälle und Versinnlichung durch fingierte Beispiele (Parabeln)" liefen darauf hinaus, "einen Glauben auf Autorität zu gründen". (187) Sowohl dadurch, daß Jesus sich selbst aus pädagogischen Gründen als mit göttlicher Autorität ausgestattet erklärte als durch die Lehre von seiner Wiederkunft bzw. infolge der Tatsache, daß er die Vermutung, er sei der Messias, nicht prinzipiell bestritt, ließ er die Überzeugung von der Autorität seiner Person aufkommen.

Am meisten hat allerdings vermutlich der Wunderglauben - "dies ist hier genug für uns, daß diese Taten Jesu Wunder für seine Schüler und Freunde waren" - "dazu beigetragen, die Religion Jesu positiv zu machen, sie gänzlich, selbst ihrer Tugendlehre nach, auf Autorität zu gründen". (188) Obgleich Jesus "nicht wegen dieser seiner Wunder, sondern wegen seiner Lehre Glauben verlangte, ... , so nahm itzt doch die Überzeugung von der Verbindlichkeit zur Tugend folgenden Weg - Wunder auf Treu und Glauben angenommen begründeten einen Glauben, eine Autorität des Täters derselben, und diese Autorität desselben wurde das Prinzip der Verbindlichkeit zur Moralität". (189) Auch lag den Schülern und Freunden Jesu ebensoviel an einem "dankbaren Andenken an ihn", - einen durch eine ergreifende Lebensgeschichte mit einem "ungerechten Tode" und durch seine Lehre "außerordentlichen Mann", - wie an eben dieser seiner "Lehre". (190)

2. Das Christentum

In der Entwicklung des Christentums war es - was besonders aus dem Wunderglauben folgt - "nicht die Tugendlehre Jesu ... mehr, die für sich selbst ein Gegenstand der Achtung sein sollte, wo sie dann auch Achtung für den Lehrer bewirkt hätte, sondern jene verlangte nur Achtung wegen des Lehrers, und dieser wegen seiner Wunder"(191) - "und was sonst ein widersprechender Begriff ist, die Religion Jesu wurde zu einer positiven Tugendlehre", (192) in der die moralischen Lehren "positiv, d.h. nicht für sich selbst, sondern als Gebote Jesu verpflichtend, das innere Kriterium ihrer Notwendigkeit verloren, und mit jedem andern positiven, speziellen Gebot" gleichgesetzt wurden.(193) Der "unbedingte und uneigennützig Gehorsam gegen den Willen Gottes und das Sittengesetz" wurden zur "Bedingung des Wohlgefallens Gottes und der Hoffnung der Seligkeit" erklärt. Die "Kenntnis des Willens Gottes, und die Verpflichtung zu demselben" wurde "auf die Autorität Jesu" gegründet, und zwar in der Weise, daß die "Anerkennung dieser Autorität ... Teil des göttlichen Willens, und also ... Pflicht" sein sollte und "die Vernunft zu einem bloß empfangenden, nicht gesetzgebenden Vermögen gemacht" wurde.(194)

"Jesus erhob seine Religionslehre nicht selbst zu einer eigentümlichen, sich durch eigne Gebräuche unterscheidenden Sekte". Erst seine Jünger vollzogen diesen Schritt, und es fragt sich nun, inwieweit ihr "Charakter" und "Talent", inwieweit "die Art ihrer Verbindung mit ihrem Lehrer" dazu führte, "die Lehre Jesu zu einer positiven Sekte (195) zu machen".(196)

Hegel nennt die Apostel die "vertrauteren Freunde Jesu"(197) und die gesamte Jüngerschar immer wieder "Freunde" oder "Schüler". - Die "Schüler Jesu" waren nun zwar rechtschaffene, standhafte Bekenner, "aber an einen eingeschränkten Kreis der Tätigkeit gewöhnt" - "weder ... Generale, noch ... tiefe Staatsmänner". Trotz gewisser Fortschritte ihres Geistes im Umgang mit Jesus blieben sie ungebildet; "sie hatten Wahrheit und Freiheit nicht selbst errungen, sondern kamen nur durch mühsames Lernen zu einem dunkeln Gefühl und zu Formeln derselben; ihr Ehrgeiz war, diese Lehre getreu aufzufassen und aufzubewahren und sie ebenso getreu, ohne Zusatz, ..., andern zu überliefern". Durch ihr Verdienst setzte sich die "christliche Religion" als "öffentliche Religion" durch und blieb der "Nachwelt" "erhalten". Bei einem Vergleich des Schicksals der Lehre Jesu mit dem "Schicksal der Philosophie des Sokrates" "finden wir unter anderem auch in der Verschiedenheit der Schüler der beiden Weisen einen Grund", weshalb die "sokratische Philosophie" nirgends eine "öffentliche Religion" wurde.(198)

Wie Hegel in seiner Revolutionsperiode Jesus mit Sokrates verglich und dabei Sokrates eindeutig den Vorzug erteilte, so jetzt entsprechend die "Schüler der beiden Weisen". Hegels Hauptvorwurf gegen die "Jünger Jesu" lautet, daß sie kein "Interesse für den Staat hatten ... wie ein Republikaner für sein Vaterland" und "ihr Interesse ... auf die Person Jesu eingeschränkt" war. Die Freunde des Sokrates erwiesen sich außerdem als "etwas mehr als bloße Schüler des Sokrates"; sie verarbeiteten "das Gelernte" mit "eigner Originalität", "viele stifteten eigne Schulen, und waren so gut selbständig große Männer als Sokrates".(199)

Die meisten Grundelemente des Christentums gehen bei der vorliegenden Interpretation durch den jungen Hegel verloren. Die Erlösungslehre wird nicht einmal mehr erwähnt, es sei denn, man nehme die Ablehnung des "fremden Verdienstes" als ein Zeichen seiner negativen Haltung. Die rein natürliche Einstellung des jungen Hegel führt konsequent zum Mißverständnis und zur Verwerfung des Christentums; denn die Tugendlehren der reinen Moralität sind ja nicht spezifisch christlich.

Mit der Ablehnung aller im Übernatürlichen verwurzelten Wunder entfällt für Hegel auch die bloße Vorstellung der leiblichen Auferstehung Christi, und das "Leben Jesu" schließt denn auch konsequent mit dem Tode Jesu.(200) Bei der Erklärung der Worte des Auferstandenen innerhalb der Darstellung der "Positivität der christlichen Religion" drängt sich dem Leser die Vermutung auf, daß sie Hegel als nicht von Jesus stammend ansieht, da u. a. mit den "Unterscheidungszeichen" der "zwei positiven Sachen, Glauben und Getauftwerden" eine Äußerung getan sei, die dem "rührenden Abschied" des "Tugendlehrers" in ihrem Geist widersprechen.(201)

Das Abendmahl ist für Hegel nur "Sinnbild". Jesus hält es als Abschiedsmahl mit seinen "Freunden", denen er die "menschliche Bitte" stellt, es in seinem "Andenken" zu wiederholen, wenn sie "bei einem religiösen oder sonst einem freundschaftlichen Mahle sich erholten".(202)

Auch hier liegt also wieder eine naturalistische Erklärung vor.

Bei Hegel spricht Jesus nicht vom Himmelreich, sondern vom "Gefilde der Seligkeit", (203) aber selbst in dieser antikisierenden Ausdrucksweise eben nicht von der Stätte der "Seligen", sondern abstrakt und impersonal von dem Bereich der "Seligkeit", womit Hegels Glaube an Unsterblichkeit explizit zweifelhaft wird, zumal er aus seinem immanentistischen Ansatz heraus sinnlos und unmöglich ist.

"Mit dem Bedürfnis einer gegebenen, objektiven Religion steht die Möglichkeit des Wunderglaubens in genauem Zusammenhang". (204) Ein Wunder wird gewöhnlich mit den "Waffen" des Verstandes - der "Erfahrung" und den "Gesetzen der Natur" zu erklären und damit als Wunder zu widerlegen gesucht. "Die Verteidiger der Wunder verfechten ihre Sache mit den Waffen einer Vernunft", die nicht selbständig, "unabhängig aus ihrem Wesen allein sich Zwecke setzt, sondern einer Vernunft, der von außen Zwecke gesetzt sind und die dann denselben gemäß reflektiert, bald untergeordnete Zwecke erfindet, bald höhere aus denselben erschließt"; diesen "großen moralischen Zwecken" sollen die Wunder dienen. "Es ist vergebens sich auf dem Boden des Verstandes über Wunder herumzustreiten . . . ; das Interesse der Vernunft hat immer dafür oder davor entschieden. Ist sie einer äußeren Gesetzgebung bedürftig, hat sie den Schrecken einer objektiven Welt", der in der "Einbildungskraft" erzeugt wird, nachdem das "Gefühl der Ohnmacht der Vernunft" gesetzt ist. Wunder sind mit Historie verbunden. "Der Widerspruch zwischen beiden Parteien: ob man bei Gründung der höchsten Wissenschaft für den Menschen von einer Historie ausgehen müsse? - reduziert sich auf die Frage: kann der höchste Zweck der Vernunft ihr nur von ihr selbst gegeben werden, widerspricht es nicht dem Innersten ihres Wesens, wenn er ihr von außen oder durch fremde Autorität gesetzt wird - oder ist die Vernunft dessen unfähig? - Bei diesem Punkt allein sollten die Bestreiter der Wunder die Verteidiger derselben festhalten". (205) Mit dem Versuch, "die Wunder wegzuerklären oder zu leugnen" hat nämlich "der Bestreiter" schon "seine Unentschiedenheit verraten, ob seine Vernunft für sich stehen könne oder nicht". (206) Die prinzipielle, transzendente Unmöglichkeit steht in Frage, nicht die empirische Erscheinung.

Wie ist der historische Erfolg des Christentums zu erklären? Sein Grund liegt in der Entfremdung des menschlichen Bewußtseins, sowohl in seiner grundsätzlichen Fähigkeit zur Veräußerung als auch in den auslösenden historischen Bedingungen. - Der negative historische Grund für den Sieg des Christentums war der Verfall der Republik in Rom (207) - und das Fehlen dieser idealen Gemeinschaftsform bei den Juden, (208) der positive historische Grund war gegeben durch die "Gottheit, die die christliche Religion" - dem grundsätzlichen, der Vernunft wesentlichen Streben, "doch irgendwo das Absolute, das Selbständige, Praktische zu finden" "darbot", da dieses "Absolute" "in dem Willen der Menschen . . . nicht mehr anzutreffen" war. (209)

"In einer Republik ist es eine Idee, für die man lebt, in Monarchien immer fürs einzelne - in diesen können die Menschen doch nicht ohne eine Idee sein, sie machen auch eine einzelne Idee, ein Ideal - dort eine Idee, wie es sein soll; hier ein Ideal, das ist, das sie selten selbst geschaffen haben, die Gott-

heit". Der Republikaner geht mit allen seinen Kräften in der Wirkung für seine Idee auf, "sein ganzer Wirkungskreis hat Einheit" - "der fromme Christ, der sich dem Dienst seines Ideals ganz weihet, ist ein mystischer Schwärmer; füllt ihn sein Ideal ganz aus, kann er sich nicht teilen zwischen diesem und seinem weltlichen Wirkungskreis, und treibt alle seine Kräfte nach jener Seite" und findet seine "Befriedigung" in der "Täuschung der Einbildungskraft" bei der Anschauung des "Ideals" - der Republikaner hingegen "in wahrer Arbeit".(210)

"Die griechische und römische Religion war nur eine Religion für freie Völker, und mit dem Verlust der Freiheit muß auch der Sinn, die Kraft derselben, ihre Angemessenheit für die Menschen verlorengehen".(211) In der Republik "war jeder ein freier Mann, jeder lebte nach eigenen Gesetzen". "Die Idee seines Vaterlandes, seines Staates" war das unsichtbare Ziel der Arbeit - "sein Endzweck der Welt, oder der Endzweck seiner Welt", der "in der Wirklichkeit" realisiert war und den er realisieren half. "Vor dieser Idee verschwand seine Individualität, er verlangte nur für jene Erhaltung, Leben und Fortdauer"; das Verlangen nach persönlicher Unsterblichkeit war bei ihm allenfalls die Frucht von "tatenlosen, ... trägen Augenblicken" - "Cato wandte sich erst zu Platos Phädon, als das, was ihm bisher die höchste Ordnung der Dinge war, seine Welt, seine Republik zerstört war; dann flüchtete er sich zu einer noch höheren Ordnung -".(212)

In jenem goldenen Zeitalter war der Wille der Menschen frei, "gehorchte seinen eignen Gesetzen, sie kannten keine göttlichen Gebote, oder wenn sie das Moralgesetz ein göttliches Gebot nannten, so war es ihnen nirgend, in keinem Buchstaben gegeben, es regierte sie unsichtbar (Antigone)".(213)

Mit der Korruption der Republik durch einseitige "Vermehrung des Reichtums"(214) und "Kriegsruhm" und die Einräumung von politischen Vorrechten an eine plutokratische und militärische Aristokratie durch den ursprünglichen Souverän, die "bald ... mit Gewalt behauptet wurden", ging allmählich dasjenige Bewußtsein verloren, "das Montesquieu unter dem Namen der Tugend zum Prinzip der Republiken macht, und die Fertigkeit ist, für eine Idee, die für Republikaner in ihrem Vaterland realisiert ist, das Individuum aufopfern zu können -".(215)

"Das Bild des Staates, als ein Produkt seiner Tätigkeit verschwand aus der Seele des Bürgers". Die "Sorge" für das Gemeinwohl war jetzt nur noch einem oder einigen Einzelnen anvertraut. Die wenigsten kannten noch das große Ganze des komplizierten Staatswesens. "Brauchbarkeit im Staate war der große Zweck, den der Staat seinen Untertanen setzte, und der Zweck, den diese sich dabei setzten, war Erwerb und Unterhalt und noch etwa Eitelkeit. Alle Tätigkeit, alle Zwecke

bezogen sich jetzt aufs Individuelle; keine Tätigkeit mehr für ein Ganzes, für eine Idee - entweder arbeitete jeder für sich, oder gezwungen für einen andern Einzelnen". Die "politische Freiheit" der Selbstbestimmung und Wahl war verschwunden. Das einzige Bürgerrecht verblieb das "Recht an Sicherheit des Eigentums", das jetzt des Bürgers "ganze Welt ausfüllte"; der Tod, der ihm diesen einzigen Lebensinhalt "niederriß", war ihm schrecklich, "denn ihn überlebte nichts, den Republikaner überlebte die Republik, und ihm schwebte der Gedanke vor, daß sie, seine Seele, etwas Ewiges sei". (216)

Da sich "alle seine Zwecke, alle Tätigkeit" im Einzelnen erschöpften und "der Mensch für dieselben keine allgemeine Idee mehr fand", boten ihm auch die alten Götter keinen Halt mehr, weil auch sie einzeln und schwach waren, "denn das Ewige, das Selbständige hatten jene Menschen in ihrem eigenen Busen" gehabt. "In diesem Zustande" der Haltlosigkeit nach dem Verlust des "Absoluten" "bot sich den Menschen eine Religion dar, die entweder schon den Bedürfnissen der Zeit angemessen war, denn sie war unter einem Volke von ähnlicher Verdorbenheit und ähnlicher, nur anders gefärbter Leerheit und Mangel entstanden - oder aus der die Menschen dasjenige formen, sich an das hängen konnten, was ihr Bedürfnis heischte". (217)

Das "Absolute", das früher im "Willen der Menschen" war, zeigte sich jetzt in der "Gottheit" der "christlichen Religion". Hier war es zwar dem Willen entrückt, nicht aber dem Wunsche im "Flehen und Bitten". In der Zeit der ersten Ausbreitung des Christentums bestand tatsächlich die Hoffnung auf die "Realisierung einer moralischen Idee" als Folge dieses Wunschs, - einer bei eigener Passivität "durch ein göttliches Wesen zu stande zu bringenden Revolution". Als "diese Hoffnung" aufgegeben wurde, verlegte man jene "Revolution des Ganzen" ans "Ende der Welt". "Einmal ... außerhalb der Grenzen menschlicher Macht gesetzt", wurde der "Gegenstand des Hoffens ins Unermeßliche ausgedehnt" und mit "orientalischer Einbildungskraft" "ausgeschmückt", dabei durchaus "in der Erwartung der Wirklichkeit" der angedichteten Eigenschaften. (218)

Ein kraftloses Geschlecht brachte die "Lehre von der Verdorbenheit der menschlichen Natur" hervor, worin es die Rechtfertigung und als "Liebling der Gottheit" sogar Verherrlichung seiner moralischen Verwerflichkeit sich selbst verschaffte. (219) Die Geschichte der Kirche wurde schließlich, nachdem die letzten "Strahlen" "des Moralischen" verblaßten, eine Geschichte leerer Spekulation sowie schlimmster Gewissensdespotie und Unterstützung der politischen Tyrannei. (220)

Jetzt endlich ist die Zeit der Aufklärung gekommen. "Außer früheren Versuchen blieb es unseren Tagen vorzüglich aufbehalten, die Schätze, die an den

Himmel verschleudert worden sind, als Eigentum der Menschen, wenigstens in der Theorie, zu vindizieren, aber welches Zeitalter wird die Kraft haben, dieses Recht geltend zu machen, und sich in den Besitz zu setzen?"(221) Diese Apotheose einer totalen Revolution, die sich nach dem Vorhergehenden konsequent auf Religion und Politik erstrecken müßte, dürfte das letzte Wort des jungen Hegel der berner Periode zur Geschichte der menschlichen Vernunft mit ihren beiden Aspekten "Politik" und "Religion" sein.

Da Gott als Gottheit absolut vernunftimmanent gesehen wird, gibt es für Hegel weder Jesus Christus als Sohn Gottes und zweite Person der Trinität, noch den Heiligen Geist. Der Heilige Geist wird den Jüngern nicht als Tröster und Lehrer gesandt, sondern er ist bereits in ihnen, es ist "der Geist, der in euch wohnt, durch ihn lernt ihr den Willen der Gottheit kennen, nur in ihm ist euch der Weg zu ihr und zur Wahrheit aufgeschlossen, hört auf seine unverfälschte Stimme, so sind zwar unsere Personen verschieden und getrennt, aber unser Wesen ist eins -".(222) Das bedeutet, daß auch die Trinität immanentsiert wird und ihr Leben im Geist der zwar in den Personen verschiedenen, im Wesen jedoch vereinten Menschheit-Gottheit Vernunft stattfindet.

Der "Führer", den Jesus seinen Jüngern hinterläßt, ist der "Samen des Guten, den die Vernunft in euch legte" und den er, Jesus, "aufgeweckt" hat - der "Geist der Wahrheit und der Tugend", "dem die Menschen nur deswegen nicht huldigen, weil sie ihn nicht kennen, und nicht in sich selbst suchen". "Der heilige Geist der Tugend", sagt Jesus nach Hegel, "wird euch vor Fehltritten bewahren -" und ein guter Lehrer sein, der das bisher Gehörte vertieft.(223)

Daraus, daß der Heilige Geist nicht in der Kirche wirkt, sondern sie reines Menschenwerk darstellt, folgt, daß auch das Verhältnis von Kirche und Staat ausschließlich innerweltlich ist.

Die Kirche ist eine "Gesellschaft"(224) innerhalb des Staats, die dem "Zwecke des Staats" nicht entgegen sein darf. Im Idealfall ist mein Eintritt in diese "Gesellschaft" freiwillig, woraufhin mit den durch mich auf diese Weise übernommenen Pflichten "die Mitglieder gewisse Rechte über mich" erhalten.(225) Im Lauf der Geschichte entsteht jedoch aus der "Gesellschaft" eine Staatskirche, womit für die Nichtgläubigen große Ungerechtigkeiten verbunden sind. Zum Unterschied des Eintritts in eine "philosophische" Gesellschaft mußte man der "christlichen" "unbedingten Gehorsam des Glaubens und des Handelns" geloben; da der Eintritt jedoch freiwillig war und keine bürgerlichen Rechte betroffen waren, bedeutete die Eintrittsbedingung "keine Ungerechtigkeit". Sobald aber die "christliche Sekte" zur Kirche wird, welche "die allgemeine in einem Staate ist" wird der private Gehorsam zum öffentlichen Zwang. Die Kirche ist jetzt

ein "Staat".(226) "Aber da dieser Staat zugleich den Umfang des bürgerlichen Staats hat, so wird durch das Ausschließen aus dem geistlichen Staate ein Mensch auch seiner bürgerlichen Rechte verlustig, und dies war der Fall nicht, als die Kirche noch eingeschränkt, noch nicht herrschend war, und diese zweierlei Staaten kommen itzt in Kollision".(227) Es ist heutzutage beim Ausschluß aus der Kirche üblich, daß der Staat den bürgerlichen Ausschluß vollzieht. Damit gibt der Staat zu, daß "die Rechte" des Ausgeschlossenen "verletzt werden, der Staat und Kirche sind insofern in eins geschmolzen".(228) Daß die Kirche für Hegel eine rein irdische Institution ist, erhellt prinzipiell aus der Leugnung der ständigen Verbundenheit mit Christus, wie sie der Heiland in dem Gleichnis von Weinstock und Reben dargestellt hat. Von Hegel wird hieraus gerade die Trennung - wenn auch Verbindung im "Guten" - abgeleitet; bei ihm sagt Jesus: "Ich sehe euch um mich, wie die Schoße eines Weinstocks, die von ihm genährt Früchte trugen, und itzt bald, von ihm abgenommen, durch eigne Lebenskraft das Gute zur Reife bringen -".(229)

DIE FRANKFURTER PERIODE DER
LEBEN-LIEBE-RELIGION

E I N L E I T U N G:
POSITIVE RELIGION UND RELIGION DES LEBENS

"In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfang, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln ...", schreibt Hegel am 2. November 1800 an Schelling.(1) Er steht hier am Ende einer Entwicklung, die ihn bis zum ersten Systementwurf geführt hat, (2) und gleichzeitig vor dem Beginn seines öffentlichen Wirkens als Philosoph, - ein Anfang, der symbolisch gekennzeichnet scheint durch die Jahreszahl 1800, welche ein Saekulum eröffnet, das sich mit der von Hegel formulierten Welt-Anschauung aufs heftigste auseinandersetzte, um ihm weitgehend zu unterliegen, und sein umstrittenes Erbe unserer Gegenwart zu eigener Stellungnahme weiterreichte.

Wie die berner Spätperiode die erste metaphysische Zusammenschau des All-Einen in der schrankenlosen Vernunft in Allgemeinheit aufstellt, so die frankfurter Zeit seine Synthese durch den Begriff des Lebens, welches das Ganze und seine Teile umfaßt und das abschließende Moment seiner Entfaltung im "Geist" erreicht.

Der "persönliche Umgang mit Hölderlin"(3) in Frankfurt dürfte für die Philosophie des Erlebnisses der Unendlichkeit, wie sie bei Hegel zuerst in der bezeichnenderweise Hölderlin gewidmeten Eleusis-Elegie intuitiv Form gewonnen hatte, äußerst anregend gewesen sein und die ästhetisch wertende Lebens-Theorie mitbestimmt haben.(4)

Jetzt wird auch die Lektüre Schillers sichtlich fruchtbar, dessen "Aufsatz 'Über die ästhetische Erziehung'" Hegel schon in seinem Brief an Schelling vom 16. April 1795 "enthusiastisch gelobt" hatte. "Die kantische Zerreißung von Vernunft und Sinnlichkeit in einem höheren, schöneren Einklang aufzuheben", ist eines der Hauptanliegen des jungen Philosophen.(5)

Rosenkranz berichtet über Hegels frankfurter Lektüre, daß er nachweislich "Schelling's Schriften und Griechische Klassiker in den besten neuesten Ausgaben kaufte. Besonders muß er Platon und Sextus Empiricus viel studiert haben".(6)

Rosenkranz erzählt uns weiter von einer erneuten Auseinandersetzung mit Kant, und zwar diesmal mit dessen "Rechtslehre und Tugendlehre" sowie der "Metaphysik der Sitten". "Er strebte hier schon, die Legalität des positiven Rechts und die Moralität ... in einem höheren Begriffe zu vereinigen, den er in seinen Kommentaren häufig schlechthin Leben, später Sittlichkeit nannte".(7) Hegels Auseinandersetzung mit der Mystik ist nachzuweisen an einem Exzerpt aus Meister Eckart, das er der Lektüre von Mosheims "Institutiones historiae ecclesiasticae" verdankt.(8)

Obgleich mit den "untergeordneten Bedürfnissen der Menschen", von denen Hegel nach der an Schelling gerichteten berühmt gewordenen Zusammenfassung des geistigen Lebenslaufes seiner Jugendperiode ausgegangen war, vorwiegend nur die religiösen "Interessen" der Menschheit in ihrer Beziehung auf Theologie und Seelsorge gemeint sein können, zeigt sich doch Hegel auch noch in diesem letzten Abschnitt seiner Jugendentwicklung stark engagiert an der religiösen Problematik und läßt gerade seinen ersten Systementwurf in einer Verherrlichung der Religiosität als der höchsten Vereinigung in und mit dem Absoluten schließen. So kann letztlich die Rede von den "untergeordneten Bedürfnissen der Menschen" nur das traditionelle Christentum betreffen, welches Hegel hier zu überwinden sucht, indem er es in seiner neuen Religions-synthese, die zugleich höchste Synthese der Philosophie sein soll, aufhebt. Er versucht in seiner Hauptschrift (9) folgerichtig zu zeigen, wie das Christentum der Tradition ein tragisches Schicksal ergriff, indem es die höchste Synthesis "in einer unpersönlichen lebendigen Schönheit"(10) nicht erreichte.

Hegels religiöse Spekulation entwickelt sich aus zwei äußerlich verschiedenen Ansätzen, die aber beide dem Immanenzstandpunkt des sich entfaltenden und - ungeklärt - in sich begründeten "Ganzen" entspringen. Den ersten Aspekt des Ganzen gewinnt Hegel in der Vertiefung seiner Studien über das Verhältnis von praktischer und positiver Religion vermittels des Schlagworts vom "Hen kai Pan" im Begriff der All-Vernunft, den zweiten in der Intuition des Lebens, der Schönheit. Dabei ist im Gedankengang Hegels der zweite die Konsequenz des ersten.

"Positiv wird ein Glauben genannt, in dem das Praktische theoretisch vorhanden ist - das ursprünglich Subjektive nur als ein Objektives, eine Religion, die Vorstellungen von etwas Objektivem, das nicht subjektiv werden kann, als Prinzip des Lebens und der Handlungen aufstellt". Die "praktische Einheit" hebt das "Entgegengesetzte" ganz auf, sie bringt nicht wie die "theoretische

Einheit" nur die Einheit für "ein gegebenes Mannigfaltiges, sondern ist die Einheit selbst".(11) Ein moralisch positiver Glaube bleibt bei einem "Begriff ohne ... Tätigkeit" stehen; er stellt sich ein gegebenes "Objektives" vor, das ihm "Achtung oder Furcht" einflößt, vor dessen "Macht" wir vergehen. Allein in den "moralischen Begriffen" eröffnet sich "der Weg zu jenem Objekt, zur Hoffnung der Verschonung", und es wird innere (12) "Einigkeit möglich", (13) - die im Aufsteigen aus der "Gesinnung" über die "Liebe" in der wahren "Religion" des Lebens ihre höchste Ausprägung findet.(14)

I. DIE RELIGION DES LEBENS

1. Glauben der lebendigen Einheit des Seins und positiver Glaube

"Das unendliche Objekt, seine Handlungsweise sind auch fürs Erkenntnisvermögen positiv; Wunder, Offenbarungen, Erscheinungen".(15) Diesem Begriff von Gott, den er in Judentum und Christentum realisiert vermeint, setzt Hegel, wie wir wissen, in der berner Spätperiode den der "Gottheit" entgegen. Sie ist die umfassende, schrankenlose praktische Vernunft. Diese Idee kehrt jetzt aktualisiert wieder unter dem Namen der "praktischen Einheit", (16) dem geforderten "Ganzen" der "unendlichen", "idealen Tätigkeit".(17) Vereinigung Entgegengesetzter ist das höchste und notwendige Ziel der Religion und der Philosophie. Dabei ist "Glauben ... die Art, wie das Vereinigte, wodurch eine Antinomie vereinigt ist, in unserer Vorstellung vorhanden ist" (1. Art des Glaubens: vorgestellte Weise der Vereinigung im Absoluten). Die "Vereinigung" selbst ist reiner Akt - "Tätigkeit". Wird über diese Tätigkeit reflektiert, wird sie "Objekt", so ist sie das "Geglaubte". Widerstreit der in der Antinomie entgegengesetzten Glieder kann als Widerstreit "nur dadurch erkannt werden, daß schon vereinigt worden ist; die Vereinigung ist der Maßstab, an welchem die Vergleichung geschieht ...".(18) Das Sein der Vereinigung kann nicht bewiesen werden, sondern es "wird geglaubt" (2. Art des Glaubens: existenzenthüllend in Reflexion des absoluten Seins); "denn die Entgegengesetzten sind die Abhängigen, die Vereinigung, in Rücksicht auf sie, das Unabhängige".(19)

"Vereinigung und Sein sind gleichbedeutend; in jedem Satz drückt das Bindewort "ist" die Vereinigung des Subjekts und Prädikats aus - ein Sein ...".

"Sein" wird geglaubt und "Glauben setzt ein Sein voraus". Da Glauben nur "reflektiertes Sein" ist und "das was ist" nicht notwendig reflektiert werden muß, so mag zwar "das was ist" nicht geglaubt werden, "nicht zum Bewußtsein kommen"; hingegen "was geglaubt wird, muß sein". (20)

2. Positive Religion, bestimmtes und bestimmendes Sein und das Fehlen des Sollseins des Guten

Ausgehend von der als selbstverständlich angenommenen Selbstbegründung der Natur argumentiert Hegel gegen die positive Religion: "Das Getrennte findet nur in Einem Sein seine Vereinigung; denn ein verschiedenes Sein in Einer Rücksicht setzte eine Natur, die auch nicht Natur wäre, also einen Widerspruch voraus; eine Vereinigung könnte in derselben Rücksicht auch nicht Vereinigung sein". (21) Es handelt sich jedoch - dies sei hier kritisch bemerkt - für die positive Religion aus der Erfahrung der Trennung von Gott und Welt nicht um die Einsicht in die formale Einheit des Bewußtseins bzw. der Natur, sondern um den Seinsgrund des Absoluten, zu dessen Erkenntnis sie die naiv angenommene Selbstbegründung der Natur als bloße In-sich-Schlüssigkeit des Wesens aufheben und in der Erfassung der interpersonal zu verwirklichenen Absolutheit der sittlichen Verpflichtung (sowie der Frage nach dem Sinn des Daseins) einen sich selbst hellen, sich selbst als den Guten wissenden und wollenden Gründungswillen voraussetzen muß. Erst in diesem analogen Versuch des Begreifens der in sich gründenden Existenz des Absoluten, aus dem und durch das die endliche Existenz sich schon immer auslegen muß, ist auch eine Begründung des kontingenten Seins in seiner ganzen Erfahrungswirklichkeit möglich.

"Ein positiver Glaube nun ist ein solcher, der statt der einzig möglichen Vereinigung eine andere aufstellt; an die Stelle des einzig möglichen Seins ein anderes Sein setzt; der also die Entgegengesetzten auf eine Art vereinigt, wodurch sie zwar vereinigt, aber unvollständig d. h. nicht in der Rücksicht vereinigt sind, in der sie vereinigt sein sollen. -

Alle Vereinigung soll in der positiven Religion etwas Gegebenes sein; was gegeben wird, das hat man noch nicht, ehe man es empfängt ...". (22) Ein Gegebenes ist ein Entgegengesetztes. Es ergibt sich also der Widerspruch, daß durch ein Entgegengesetztes eine Vereinigung hergestellt werden soll. Zu dieser widersprüchlichen Forderung kommt es dadurch, daß "unvollständigere Arten von Vereinigungen", die in bestimmter Hinsicht noch Entgegensetzung enthalten, für die vollständige Vereinigung ausgegeben werden. Ein "unvollkommenes Sein" wird für das vollkommene substituiert.

Jede Vereinigung begreift ein "Bestimmen" und "Bestimmtwerden". "In der positiven Religion aber soll das Bestimmende, auch insofern es bestimmt, bestimmt sein". Die Handlung des positiv Religiösen ist "Leiden", nicht "Tätigkeit". Dasjenige, welches ihn zum Leiden bestimmt, sein "Bestimmendes", mußte allerdings vorgängig vereinigt sein mit ihm, dem Bestimmten. Nur in dieser Vereinigung ist der positiv Gläubige "tätig": in der unvollständigen Vereinigung des positiven Glaubensaktes. Es handelt sich hierbei um eine "niedrigere Art von Vereinigung", weil in der Handlung, die im positiven Glauben gegründet ist, das "Vereinigte selbst wieder ein Entgegengesetztes, das sein Entgegengesetztes bestimmt", darstellt. "Alle positiven Religionen" schränken die Tätigkeit in bestimmte Grenzen ein und "geben" nur "gewisse Vereinigungen zu, z.B. Anschauung". Sie belassen dem Menschen lediglich die "leere Tätigkeit", worin sein bestimmtes "Sein" liegt, aber "in jeder bestimmten Tätigkeit hat nicht das Tätige bestimmt, sondern ist als ein insofern Tätiges ein bestimmt Tätiges".

"Das Bestimmende ist eine Macht, durch welche die Tätigkeit ihre Richtung, ihre Form erhält".(23) Das Bestimmende ist ein Ideal, ein Entgegengesetztes, "das wir nicht sind ... und das wir sein sollen". Dieses Ideal muß eine Macht sein, "um an dasselbe glauben zu können", da das Ideal noch "vor seinem Sein" aufgestellt wird.(24) "Der positive Glaube fordert Glauben an etwas, das nicht ist ... - dasjenige, das bestimmt ist, ist insofern kein Seiendes, und da an dasselbe geglaubt werden soll, so soll es doch ein Seiendes sein".(25) Das Gefühl des Leidens von einer Macht wird entäußert in das Entgegengesetzte, "Leiden Bewirkende" (das insofern Subjekt wird) und seinen Gegenteil "in der Trennung des Gefühls" - "das Leidende, das auf diese Art Objekt wird".(26) So wird der "Glauben" (Glauben im aktuellen Sinne, nicht objektiver, positiver Glaube) an das "Sein" der "Vereinigung" - das "Leben" - zerteilt in 1.) positiven Glaube(n) an 2.) einen personalen Gott.

Dem Gott der positiven Religion kann keine Realität zukommen, er ist kein Sein, nicht der von sich sagt: Ich bin, der ich bin. Denn "in der positiven Religion ist das Seiende, die Vereinigung nur eine Vorstellung, ein Gedachtes - ich glaube, daß es ist, heißt, ich glaube an die Vorstellung, ich glaube, daß ich mir etwas vorstelle, ich glaube an etwas Geglaubtes". Hegel betrachtet hier als seinen Gegner vor allem Kant, dessen Begriff der "Gottheit" für Hegel eben dieses "Geglaubte" ist und dessen Philosophie der positiven Religion entspricht. Kants Gottheit ist "heiliger Wille", der Mensch hingegen "absolute Negation", beide sind in der Vorstellung vereinigt. Die "Vorstellung" als "Gedanke", als "Vereinigung" (und als solche "geglaubt") ist

ein Seiendes, - nicht aber das "Gedachte".(27)

3. Der Glaube an das Göttliche

Der Glaube ist die Erlebnisweise des Göttlichen. Er stellt im Menschen die wahre Einheit des Göttlichen und Menschlichen her, macht ihn zum "göttlichen Menschen".(28) So war es auch die höchste sittliche Aufgabe und Forderung Jesu, im Glauben an den "Gottessohn", die göttliche Sohnschaft des Menschen, "diese Beziehung des Menschen zu Gott, seine Göttlichkeit" zu erfassen. "Das Verhältnis Jesu zu Gott, als eines Sohnes zum Vater konnte, je nachdem der Mensch das Göttliche ganz außer sich setzt, oder nicht, entweder als Erkenntnis oder mit dem Glauben gefaßt werden". Die Lehre von den zwei Naturen in Jesus ist eine Lehre des absolut unterscheidenden Verstandes. Wird für diese absolute Verschiedenheit der menschlichen und der göttlichen Natur gefordert, sie in "Eins zu denken", ist der Verstand nicht in der Weise aufgehoben, daß ihm etwas verkündet wird, "das außerhalb seines Gebietes wäre", sondern er wird vernichtet, indem er selbst "absolut verschiedene Substanzen ... und zugleich absolute Einheit derselben" denken soll. Bleibt man aber bei der "absoluten Verschiedenheit", so wird der "Verstand, die absolute Trennung, das Töten, zum Höchsten des Geistes" erhoben wie bei der Aufnahme Jesu durch die Juden.(29) Sie sahen nicht den "unendlichen Geist", "das All des Lebens", sondern fühlten sich als "Nichts" vor ihrem Herrn, waren sich nur "einer unübersteigbaren Kluft zwischen menschlichem und göttlichem Sein" bewußt. In Wahrheit jedoch ist "zwischen Mensch und Gott, zwischen Geist und Geist ... diese Kluft der Objektivität nicht; einer ist dem andern nur einer und ein anderer darin, daß er ihn erkennt". Das wahre Verhältnis Jesu zum Vater ist "kindlich", "denn der Sohn fühlt sich im Wesen, im Geiste eins mit dem Vater, der in ihm lebt". Die Wahrheit des Wesens Jesu in seinem Verhältnis des Sohnes zum Vater erfaßt nur der Glaube, nicht die Erkenntnis des Verstandes. Darum fordert Jesus Glauben (30) an das "Göttliche", nicht an irgendein "Wirkliches" (als der Erkenntnis eines "Objektes"). Geist muß sich mit Geist vereinigen. Gott ist Geist, sagt Jesus; denn "wie könnte dasjenige einen Geist erkennen, was nicht selbst ein Geist wäre? Die Beziehung eines Geistes zu einem Geiste ist Gefühl der Harmonie, ihre Vereinigung". So ist der wahre Glaube ein Gefühl der göttlichen Vereinigung.(31) Der Mensch selbst ist göttlich, und nur dadurch kann er an Göttliches glauben und im Gegenstand seines Glaubens "sich selbst, seine eigene Natur" wiederfinden, wenn er sich auch nicht bewußt sein mag, "daß dies Gefundene seine eigene Natur wäre". "Denn in jedem Menschen selbst ist das Licht und Leben, er ist das Eigentum des Lichts". (32)

So stellt Hegel einen intellektualistischen Naturalismus des "Göttlichen" auf, für den Freiheit ihren eigentlichen Wert verliert und Gnade nur Schein darstellen kann. Menschliches und Göttliches werden miteinander zu identifizieren gesucht, und jedes von beiden verliert damit seinen Eigenwert, - Gott ist nicht mehr fordernder und liebender Gott und der Mensch nicht mehr verantwortlicher Mensch, sondern in der Konsequenz nur bewußtwerdendes Gemeinschaftswesen des Einen Geistes und All-Lebens. Die Problematik von Gut und Böse ist aufgehoben, denn es gibt nur den Irrtum über sein eigenes Wesen, der wohl verabscheuenswürdig unschön sein mag, wie bei den Juden, nie aber Negation des Guten werden kann, da statt einer Werthierarchie die Bewußtseins-hierarchie des Aufsteigens zum "Glauben des Göttlichen" (des eigentlichen Wissens der Wahrheit der vollen Selbsterkenntnis, außer der nur Entäußerung ist) aufgerichtet wird.

Die volle Einheit mit Gott, die noch über dem "Glauben an das Göttliche" steht, ist nach Hegel die Einheit mit dem "Licht", dem "unendlichen Leben", vor der das Individuum - auch das Individuum Jesu - verschwindet und die erst im Geist erreicht wird.(33) In der überpersönlichen "Vereinigung" des "Schönen", das Aufgehen in der Anschauung der "Natur" des "Göttlichen des Geistes".(34)

Die Frage, ob der Geist, das Ganze, das All-Leben oder wie immer Hegel den Begriff der umfassenden Vereinigung nennen mag, (35) ein esse per se ipsum ist, stellt sich ihm nicht. Ebenso naiv, wie er von Schelling das Schema der Idee Gottes als des absoluten Ich übernahm, wird der jeweilige Inbegriff des Lebens, der "Natur", als spekulatives Faktum hingestellt, lediglich erlebt. (36)

4. Gott ist die Liebe - die Liebe ist Gott

Ein Großteil der Ausführungen Hegels über Religion während seiner frankfurter Zeit sind Variationen über das Thema der Vereinigung, des Sichfindens des Gleichen im Gleichen, (37) der Liebe als Bewußtsein des Lebens. "Gott ist die Liebe, die Liebe ist Gott", (38) könnte als Leitsatz seiner Religionsphilosophie gelten, und zwar durchaus im Sinne des Hegelianers Feuerbach, daß die Liebe die eigentliche Gottheit sei und der Gott der Tradition nur eine Entäußerung derselben, wenn auch für Hegel die Einschränkung auf eine bloße Anthropologie in der Weise Feuerbachs nicht zutrifft. Die "Liebe von der Einbildungskraft zum Wesen gemacht, ist die Gottheit".(39) Die gelebte Liebe ist die Vereinigung des Theoretischen und Praktischen, des Objektiven und Subjektiven, "der Freiheit und Natur, des Wirklichen und Mög-

lichen", - und insofern kann man von einem Atheismus Hegels sprechen, als diese Liebe in ihrer Absolutheit noch über der "Gottheit" lebt, da die Gott-heit erst die von der "Einbildungskraft zum Wesen gemachte" "Liebe" ist, also bereits eine "unvollständige Vereinigung"(40) des Absoluten. Die Liebe als absolute Vereinigung ist das "Göttliche" (das ja ebenfalls bei Feuerbach wiederkehrt). - Die Erwartung des irdischen Paradieses der "klassenlosen Gesellschaft" nach Aufhebung aller Herrschaftsverhältnisse in der wahren Vereinigung der Gemeinschaft bei Marx ist eine historisch-dialektische Weiterführung dieses Immanenzdenkens, nur daß der Akzent hier auf das Menschliche gelegt wird (41) und die "Vereinigung" nicht das Attribut "göttlich" erhält. Aus dem Gegensatz des Göttlichen und Menschlichen, des Unendlichen und Endlichen, kann sich aber der Immanentismus nicht befreien, ob er nun beide in der "Tragik"(42) des Bewußtseins des Todes, wie er auch im All-Leben ist, (43) subjektiv-gefühlsmäßig vermittelt wie Hegel oder die Chiffre des Göttlichen als Schein erklärt wie Marx.

In der "Liebe" "findet sich das Leben selbst, als eine Verdoppelung seiner Selbst, und Einigkeit desselben; das Leben hat von der unentwickelten Einigkeit aus, durch die Bildung den Kreis zu einer vollendeten Einigkeit durchlaufen". Die Liebe ist das sich selbst in seiner Totalität fühlende Leben als Erfüllung seiner immanenten Entwicklung. "Der unentwickelten Einigkeit stand die Möglichkeit der Trennung und die Welt gegenüber; in der Entwicklung produzierte die Reflexion immer mehr Entgegengesetztes, das im befriedigten Triebe vereinigt wurde, bis sie das Ganze des Menschen selbst ihm entgegengesetzte, bis die Liebe die Reflexion in völliger Objektlosigkeit aufhebt, dem Entgegengesetzten allen Charakter eines Fremden raubt, und das Leben sich selbst ohne weiteren Mangel findet. In der Liebe ist das Getrennte noch, aber nicht mehr als Getrenntes - als Einiges und das Lebendige fühlt das Lebendige".(44)

Religion und Liebe sind verwandt. In der Religion kehrt das Mysterium der Liebe aufgehoben wieder. - "Der Geliebte ist uns nicht entgegengesetzt, er ist eins mit unserm Wesen; wir sehen nur uns in ihm - und dann ist er doch wieder nicht wir - ein Wunder, das wir nicht zu fassen vermögen".(45) Die Liebe ist ein Ausdruck der "Harmonie" des Lebens. Die Liebe ist darum der Allgemeinheit und Besonderheit überhoben, "kein einer Besonderheit entgegengesetztes Allgemeines", vielmehr klingt das Besondere in sie ein. Sie ist "ein Lebendiges, ein Geist", "nicht eine Einheit des Begriffs, sondern Einigkeit des Geistes, Göttlichkeit". Die Liebe der Religion lebt im Gefühl des Unendlichen: "Gott lieben ist sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen

fühlen".(46) - Dies Gefühl ist allerdings unpersönlich, eine Projektion des individuellen Subjekts in den Lebensstrom der umfließenden, ganzheitlichen, unpersönlichen Subjektivität, bzw. ein Zurücktreten des individuellen Ich in das substantiierte absolute Ich des Lebens. Nicht nur die Liebe zu Gott ist unpersönlich, aufgehend in der "unpersönlichen lebendigen Schönheit", (47) sondern in Analogie dazu auch die Liebe zum Nächsten: "... liebe deinen Nächsten als dich selbst, heißt nicht ihn so sehr lieben, als sich selbst; denn sich selbst lieben ist ein Wort ohne Sinn; sondern liebe ihn, als der du ist; ein Gefühl des gleichen, nicht mächtigeren nicht schwächeren Lebens".(48) Daß jedoch zur Charakterisierung des "du", welches im Medium der Beziehung erscheint, die Kennzeichnung durch das hier als spezifisch angesetzte inhaltliche Merkmal eben der gemeinsamen Beziehung (des "Lebens") nicht ausreicht, scheint Hegel hier nicht zu erkennen.

Die bisherige menschheits-geschichtliche Entwicklung führte immer weiter von der Vereinigung hinweg. Die "Entfernung" in der "Trennung" der Götter, die einst "unter den Menschen" "wandelten", von diesen wuchs und damit "Opfer, Weihrauch und Dienst".(49) Gegenüber dieser Entfremdung sieht Hegel anscheinend seine Sendung und die seiner Zeit darin, die dialektische Identität des Wesens von Göttlichem und Menschlichem ins allgemeine Bewußtsein zu heben und die Entwicklung des Lebens zu schließen. Die Liebe ist das Medium der Vereinigung, die Vereinigung selbst: "Liebe kann nur stattfinden gegen das Gleiche, gegen den Spiegel, gegen das Echo unseres Wesens".(50)

Einheit Gottes und des Menschen wurde auch von Jesus gelehrt. Er gestand, nicht wie die Juden, dem Menschen einen eigenen Willen zu und begründete damit ein neues "Verhältnis zu Gott". Es ist nun aber unmöglich, daß "zwei unabhängige Willen" existieren, "zwei Substanzen gibt es nicht". Folglich müssen "Gott und der Mensch ... eins sein". Ihre Beziehung zueinander ist ausgedrückt in der von "Vater" und "Sohn": "der Mensch nicht unabhängig und auf sich selbst bestehend, er ist nur, insofern er entgegengesetzt, eine Modifikation ist, und darum auch der Vater in ihm". Hierbei stellt Hegel nicht deutlich heraus, daß dann auch der "Vater" nur eine Modifikation der gleichen Substanz ist, damit aber Gott und Mensch nur Modifikationen der einen Substanz, die sich hier als All-Wille darbietet, ineinzusetzen mit dem All-Leben, dem "Ganzen".(51) In jene "wirkliche Transsubstantiation" von Gott und Mensch sind auch die Jünger Jesu einbezogen als eins mit dem "Sohn" in einer Vereinigung wie Weinstock und Reben: "ein lebendiges Leben der Gottheit in ihnen". Nur in diesem Glauben an die von Jesus gelehrt Einheit von Weinstock und Reben ist die "Objektivität" und "Passivität" in der Religion zu überwinden - die "Passivität der Schwär-

mer", die vom "Einwohnen Gottes und Christi" sprechen und dabei sich und das sie "regierende Wesen unterscheiden", - und die "Objektivität" eines "historischen Christus und der Abhängigkeit von demselben". Daß sich Jesus selbst den "Menschensohn" nannte, entsprang dem Glauben an die Natur, "nur Unglauben an die Natur konnte einen andern, einen übernatürlichen erwarten". Nur wer unter die Natur herabgesunken ist - wie die Juden in ihrer objektiven und passiven Religion -, hofft auf das Übernatürliche. Der wahre Glauben ist der Glauben an die Natur, wirkliche Religiosität lebt in der Liebe. Die Natur als das "Ganze" bleibt auch in der unglücklichsten Trennung bestehen: "das Ganze, obzwar getrennt, muß immer da sein". Vollendete Einheit besagt: "Gott ist die Liebe, die Liebe ist Gott, es gibt keine andere Gottheit als die Liebe". Aber "was nicht göttlich ist, was nicht liebt, muß die Gottheit in der Idee haben, außer sich. Wer nicht glauben kann, daß Gott in Jesus war, daß er in Menschen wohne, der verachtet die Menschen". Die Einheit von Gottheit und Menschheit in der Liebe ermöglicht, "daß es Götter geben kann". "Wohnt die Liebe, wohnt Gott" hingegen nicht "unter den Menschen", "so muß von ihm gesprochen werden, und es sind keine Götter möglich; die Götter sind nur die Ideale der einzelnen Trennungen, ist alles getrennt, so ist nur Ein Ideal". (52) Die Liebe selbst ist die Gottheit. Diese Liebe versuchte das Christentum als Geist Gottes in der Urgemeinde zu realisieren, aber die Natur der Gesellschaftlichkeit wurde ihr zum "Schicksal". So bleibt die Liebe als absolute Totalität eine "Idee". (53) Sie scheitert am Nicht-Ich der Natur als Gesellschaft, wenn sie eine "Flucht vor allen Formen" betreibt, - was Hegel dem Christentum zu Unrecht vorwirft, indem er die Kirche übersieht und ihre auch für die Gesellschaft vorbildlichen Formen. - Jesus scheitert nach Hegel an der schwärmerischen Überschätzung der Liebe gegenüber der Natur der Gesellschaft. Indem die Liebe vom Schicksal sich entfernt, erleidet sie selbst ihr Schicksal, in Jesus "auf die erhabenste Art". (54) Hiermit versucht der junge Hegel, das antike Moment der Tragik auf das Leben und die Leidensgeschichte Jesu Christi und seiner Kirche zu übertragen, ohne die völlige Verfehltheit seiner Absicht zu sehen. Die Liebe ist ihm ein Ideal, eine ohnmächtige Gottheit, die ebensowenig in der Lage ist, die Natur zu überwinden, wie das ihr zugrundeliegende "unendliche" Leben den Tod überwinden, vielmehr ihn nur aufheben kann in der religiösen Erhebung der Abstraktion von Sterblichkeit, Vergänglichkeit und Kampf. (55)

Die Liebe bleibt dem Schicksal der Trennung unterworfen und zur Tragik verurteilt.

5. Die Gottheit des Lebens

Die "einige Gottheit" (56) ist nicht nur All-Liebe und All-Wille, sie ist zuletzt All-Leben, in dem allein Hegel am Ende der frankfurter Periode Religion sich gründen läßt. (57) "Leben ist vom Leben nicht verschieden, weil das Leben in der einigen Gottheit ist". (58) Von der Reflexion fixiert, ist dieses Leben "Natur"; da es in der Trennung des Betrachtens festgehalten wird, verspürt das "denkende Leben", welches nach der vollen Vereinigung strebt, "diesen Widerspruch, diese einzige noch bestehende Entgegensetzung seiner selbst gegen das unendliche Leben" und vergöttlicht das Leben: " - ... dies denkende Leben hebt aus der Gestalt, aus dem Sterblichen, Vergänglichen, unendlich sich Entgegengesetzten sich Bekämpfenden heraus das Lebendige, frei vom Vergehenden, die Beziehung ohne das Tote und sich Tötende der Mannigfaltigkeit, nicht eine Einheit, eine gedachte Beziehung, sondern allebendiges, allkräftiges, unendliches Leben, und nennt es Gott, ist nimmer denkend, oder betrachtend, weil sein Objekt nichts Reflektiertes, Totes in sich trägt". (59) Diese hingebungsvolle Vergöttlichung des Lebens kann jedoch ihre Schwäche und ihr Ungöttliches nicht verbergen - muß hier kritisch bemerkt werden. Die hinfällige Endlichkeit wird nicht überwunden, sondern negiert, in Begeisterung abstrahiert der Religiöse von ihr. So bleibt der immanenten Gottheit eine unversöhnte Negation. Für die immanente Bewältigung dieses Mangels der natürlichen Gottheit gibt es aber nur zwei Möglichkeiten - die "Aufhebung" des Mangels in der Entelechie der Gottheit als notwendiges Konstituens und damit die absurde Gestalt einer dem "Schicksal" der Tragik unterworfenen Gottheit, - oder die Leugnung des nicht im System aufgehenden Elements durch Machtanspruch. An dieser Stelle zeigt sich deutlich, daß Tod, Leiden und Kampf nicht systemimmanent überwunden werden können. Hierzu ist ein grundverschiedener Ansatz erforderlich.

Religion bedeutet also die "Erhebung des Menschen, nicht vom Endlichen zum Unendlichen, denn dieses sind nur Produkte der bloßen Reflexion, und als solcher ist ihre Trennung absolut - sondern vom endlichen Leben zum unendlichen Leben". (60) In der Vereinigung des Beschränkten mit dem Ganzen des All-Lebens, das der Mensch als "Geist des Ganzen" (61) begreift, liegt die Anbetung Gottes. Die wahre Religion der "vollständigeren Vereinigung" schafft sich ihre Anbetung Gottes sowohl durch die Identifizierung mit dem "Geist des Ganzen" als Inbegriffs des gestalteten "unendlichen All des Lebens" wie durch die Entäußerung des Beschränkten, das "sich selbst zugleich außer sich ... setzt und sich zum Lebendigen emporhebt". (62)

6. Die Religion übersteigt in der Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung die Philosophie

Die Religion als "Erhebung endlichen Lebens zu unendlichem" (63) steht über der Philosophie, weil diese noch einen Gegensatz - den des "Denkens" und "Nichtdenkens", des "Denkenden und des Gedachten" - begreift. Die Religion hingegen ist absolute Vereinigung des endlichen mit dem unendlichen Leben jenseits der Reflexion, in einem "Sein außer der Reflexion". Der Satz, "das Leben sei die Verbindung der Verbindung und der Nichtverbindung", besagt zwar einerseits, daß "jeder Ausdruck" "Produkt der Reflexion" ist und der Wechsel von Setzung und Nichtsetzung bei jedem Gesetzen gilt. Die "Verbindung der Synthesis und Antithesis", welche jener Satz aussagt, kann hingegen "nicht ein Gesetztes, Verständiges, Reflektiertes" sein, "sondern sein für die Reflexion einziger Charakter sei, daß es ein Sein außer der Reflexion ist". Es ist weder ein "subjektives" noch ein "objektives" durch die Reflexion vermitteltes Sein, sondern das "wahre Unendliche", zu dem sich die Religion erhebt, indem sie den Bereich der Philosophie, die noch den "Gegensatz" kennt, übersteigt in der "Erhebung endlichen Lebens zu unendlichem": "die Philosophie muß ... mit der Religion aufhören". (64) Die "Entgegensetzung" wird "in schöner Vereinigung aufgehoben". (65)

7. Der Johannesprolog

Aufschlußreich für die immanentistische Religionslehre des jungen Hegel ist seine Interpretation des Johannesprologs. Zuerst schließt er die Reflexionsprache als dem Geistigen inadäquates Ausdrucksmittel aus. Die ersten Sätze des Prologs: "Im Anfang war der Logos, der Logos war bei Gott, und Gott war der Logos; in ihm war Leben" - sind zwar in der Sprache der Reflexion verfaßt, ihre Prädikate jedoch "nicht Begriffe, Allgemeines, wie der Ausdruck einer Reflexion in Urteilen notwendig enthält". Diese Prädikate hingegen sind "selbst wieder Seiendes, Lebendiges". Das Göttliche muß mit "tiefem Geiste" gefaßt werden, in der Reflexion durch den Verstand wird es widersinnig. (66) Hegel faßt den Johannesprolog als die Darstellung der inneren Beziehungen des unendlichen Lebens mit dem Mittel der Reflexion auf. Das Verstehen des eigentlich mystischen, religiösen Geistes der Logospekulation durch die Reflexion kann auf "die objektivste Art, den Logos als ein Wirkliches, ein Individuum, die subjektivste Art ihn als Vernunft ... nehmen; dort als ein Besonderes, hier als die Allgemeinheit; dort die eigenste, ausschließendste Wirklichkeit, hier das bloße Gedachtsein". Die Unterscheidung von Gott und Logos ist eine notwendige Unterscheidung des Denkens. Das Sei-

ende erhält zwar von der Reflexion die "Form des Reflektierten", wird aber ebenso sehr als ein nicht Reflektiertes - jenes "Sein außer der Reflexion"(67) - gesetzt. Die Reflexion sieht die absolute Einheit "zugleich mit der Möglichkeit der Trennung, der unendlichen Trennung des Einigen".(68) Gott und Logos sind aufeinander bezogene Momente (69) des "Lebendigen", "Seienden": (70) "Gott und Logos sind nur insofern verschieden, als jener der Stoff in der Form des Logos ist; der Logos selbst ist bei Gott, sie sind Eins". Der Logos ist weiter das Prinzip des Wirklichen als Prinzip der unendlichen Teilung. Nur insofern ist das Wirkliche eine "Emanation", nämlich "als" "Wirkliches", als "Teil der unendlichen Teilung". Das "Wirkliche", die "Welt" ist also nicht "durchaus ein Göttliches", sondern nur durch den "Logos", durch welchen "die unendliche Teilung als wirklich" gesetzt ist. Diese unendliche Teilung vermittelt dem Teile das "Leben": "das Einzelne, Beschränkte, als Entgegengesetztes, Totes ist zugleich ein Zweig des unendlichen Lebensbaumes". - Jeder Teil des Ganzen ist in sich wieder ein Ganzes. Aber das Leben bleibt auch ein Ganzes, sofern es reflektiert wird in der Beziehung von Subjekt und Prädikat, nämlich als "Leben" und "aufgefaßtes Leben" ("Licht" oder "Wahrheit"). Innerhalb dieser Entgegensetzung gibt es für das mangelhafte Bewußtsein, das nicht vollkommen "Licht" ist, auch "Finsternis". "Nur ein Bewußtsein, das dem Leben gleich", und von ihm "nur darin verschieden" ist, "daß dieses das Seiende, jenes dies Seiende als Reflektiertes ist", ist Licht. Das Licht ist "in jedem Menschen, der in die Menschenwelt tritt". Die ganze Welt ist in jeder Beziehung "das Werk ... des sich entwickelnden Menschen". In ihm kommt die "ganze Natur" "zum Bewußtsein", ohne daß die Welt, gerade die ihm "eigenste" "Menschenwelt", ihn erkennt. "Die aber in ihm sich erkennen, erhalten dadurch Macht" nach dem "Grad" ihrer Identifizierung mit dem Leben; "sie werden nicht ein anderes, aber sie erkennen Gott und sich als Kinder Gottes, als schwächer als er, aber von gleicher Natur".(71)

Solange nun "bisher ... von der Wahrheit selbst und dem Menschen im allgemeinen"(72) nach Hegels gnostischer Interpretation des Johannesprologs die Rede war, sieht der junge Philosoph darin eine tiefe, wenn auch mit den unvollkommenen Mitteln der Reflexion vorgenommene Entfaltung des Lebens und der Selbsterkenntnis. Der Menschensohn ist ihm schon seit der berner Spätperiode der Repräsentant der Menschheit, eben der "Mensch im allgemeinen".(73) - Über die Menschwerdung des Logos in einem konkreten Individuum äußert sich der junge Hegel hingegen knapp und im wesentlichen ablehnend. Er ist bemüht, Jesus als den allgemeinen Sohn des allgemeinen Vaters darzustellen. Vater und Sohn sind "Modifikationen desselben Lebens".(74) Die Inkarnation eines transzendenten Gottes widerspricht dem Systemschema des jungen Hegel;

er äußert sich kaum über die konkrete, persönliche Menschwerdung. Für ihn "erscheint der Logos" lediglich "in der Modifikation als Individuum". (75) Der junge Philosoph wendet sich gegen die nach seiner Ansicht inadäquate Darstellung der Inkarnation durch das traditionelle Christentum (wie ja sein Anliegen immer ist, das "wahre" Christentum und dessen Grenzen aufzuweisen und der Korruption des "historischen" und "kirchlichen" Christentums entgegenzuhalten: (76) "Die Idee von Gott mag noch so sublimiert werden, so bleibt immer das jüdische Prinzip der Entgegensetzung des Gedankens gegen die Wirklichkeit, des Vernünftigen gegen das Sinnliche, die Zerreißung des Lebens, ein toter Zusammenhang Gottes und der Welt, eine Verbindung, die nur als lebendiger Zusammenhang genommen, und bei welchem von den Verhältnissen der Bezogenen nur mystisch gesprochen werden kann". (77)

8. Die Entfaltung des Lebens

Das Leben macht, wie wir soeben in Hegels Interpretation des Johannesprologs angedeutet fanden, eine Entwicklung durch von der ursprünglichen Einheit zur Entgegensetzung und darüber hinaus zum vollendeten Sichselbstfinden in der Totalität seiner Entfaltung. In diesen Prozeß ist auch die Religion oder Religiosität einbezogen.

Die höchste Trennung ist dort erreicht, wo ein Lebendiges sich ein von ihm scheinbar gänzlich Unabhängiges entgegensetzt, zu dem es sich umgekehrt in ein absolutes Abhängigkeitsverhältnis begibt.

Diese Entäußerung des Lebens, in welcher es alle Autonomie einem fremden Gesetzgeber überantwortet, findet im Judentum statt. In dieser Entgegensetzung des Produktes der radikalen Entäußerung glaubt es an den Schein der verkehrten Welt. Da hier das Leben nicht mehr zum Willen der Selbstgesetzgebung fähig ist, verbleibt ihm nur noch das Wünschen, dessen Erfüllung es in sein absolutes Objekt, als von demselben verursacht, projiziert. "Das Bild" des Lebens des jüdischen Volkes, repräsentiert durch Abraham, (78) "im Spiegel ist seine Gottheit". (79)

Jesus warnt die Juden vor der Entäußerung "eines Fragments des Ganzen des menschlichen Gemütes" als ein "Unabhängiges", "Absolutes", welches nicht über ihnen als Endlichen stehe, wie das "Schicksal" als ein Lebensgesetz, sondern "gegen" sie. (80)

Die Entwicklung des Lebens geschieht durchaus immanent, sie ist in keiner Weise auf Transzendenz ausgerichtet, sondern Modifikation, Seinsgeschichte des Absoluten, des unendlichen Lebens als Gottheit,

selbst. Insofern gibt es für Hegel im strengen Sinne als das Absolute nur die Welt, das Universum, das All-Eine, das "Hen kai Pan". Der Glaube an Gott ist dem Glauben an die Menschheit gleich - an die Menschheit als dem "Reich Gottes", in welchem Gott als das durch die Liebe erfüllte Gesetz realisiert ist. "Gott ist in nichts Isoliertem, sondern in lebendiger Gemeinschaft, die im Individuum betrachtet Glauben an die Menschheit ist, Glauben ans Reich Gottes ... - nicht die Gesetze Gottes herrschen, denn Gott und seine Gesetze sind nicht zweierlei".(81)

Das Bewußtsein der Göttlichkeit der Menschheit ist die erkannte Vollendung des Lebens des Geistes, wie in der Liebe das gefühlte Sichselbstfinden des Lebens. Das Individuum ist eine "Modifikation der Göttlichkeit". Dadurch wird erst der Glaube an Göttliches ermöglicht, daß es "in dem, woran es glaubt, sich selbst, seine eigene Natur wiederfindet, wenn es auch nicht das Bewußtsein hat, daß dies Gefundene seine eigene Natur wäre". Der "Glauben an das Göttliche" ist noch unvollkommen. Erst in der Klarheit des lebendigen Bewußtseins der Gemeinschaft der Göttlichkeit in den Menschen ist die Vollkommenheit erreicht.(82)

Der negative Aspekt des Lebensgesetzes der Entwicklung des Ganzen ist das Schicksal. Das Schicksal wendet sich gegen den Einzelnen, der auf seiner Selbstständigkeit gegenüber dem Ganzen beharrt.(83) Abraham und sein Volk erleiden ein für ihre Entgegensetzung gegen die Natur typisches Schicksal.(84) Eine "Notwendigkeit" des endlichen Menschen als "sein Schicksal" ist das Eigentum.(85) Das Schicksal ist unerbittlich, solange es nicht in der Versöhnung aufgehoben wird. So müssen die Juden ihr Schicksal erleiden, von "einer unendlichen Macht, die sie sich unüberwindlich gegenübersetzten ... mißhandelt" zu "werden, bis sie es durch den Geist der Schönheit aussöhnen und so durch die Versöhnung aufheben".(86) - Weil das Schicksal "innerhalb des Gebietes des Lebens sich befindet", ist die Versöhnung möglich.(87) Wenn das Entgegen-gesetzte als Leben vom Leben gefühlt wird, so muß, je tiefer die Absonderung, die Schuld, desto tiefer die Durchfühlung des Verlustes sein.(88) Die tiefe Sehnsucht aber nach Wiedervereinigung mit dem Ganzen ist die Liebe. "Dies Gefühl des Lebens, das sich selbst wiederfindet, ist die Liebe, und in ihr versöhnt sich das Schicksal".(89) Das Verbrechen ist eine Verletzung der impersonalen Subjektivität des Lebens, welche der Verbrecher als Teil des Lebens selbst heilen kann, - nicht als Sünde die Beleidigung des transzendenten Gottes, deren Vergebung Reue des Sünders und Erlösung durch die Inkarnation und Passion von Gottes eingeborenem Sohn verlangt. In seiner persönlichen Ver-Antwortung feindlichen Abstraktheit übersteigt das Schicksal die verschuldete Trennung auf einen Bereich, dem Verantwortlichkeit

fremd ist, und behauptet, dort noch Schuld zu finden, wo der "Bezirk der Tugend" überschritten wird.(90) So kommt Hegel zu der paradoxen Aussage: "nie hat die Unschuld gelitten, jedes Leiden ist Schuld" Und in einer Apotheose der Verantwortungslosigkeit des reinen Lebens schließt er: "Aber die Ehre einer reinen Seele ist um so größer, mit je mehr Bewußtsein sie Leben verletzt hat, um das Höchste zu erhalten, um so viel schwärzer das Verbrechen ist, mit je mehr Bewußtsein eine unreine Seele Leben verletzt".(91)

Seine höchste Bedeutung erlangt das Schicksal als Schicksal des Christentums, das diesem bestimmt war, weil es nicht in das Ganze des Lebens aufging.(92) Als eine Erscheinung des Lebens entwickelt sich ja auch die Religion nach dem Gesetz der Vereinigung und Entgegensetzung im Ganzen der Entfaltung des Lebens.

Die ursprüngliche Einheit in der Religion ist der "Glauben an die Natur".(93) Durch die "noachische Flut" wurden die "Gemüter der Menschen" so tief erschüttert, daß die Einheit des "Naturzustandes" zerriß(94) und die "Entzweiung mit der Natur" die Folge war.(95) Mit der Entgegensetzung erscheint jedoch in der "Entwicklung des Menschengeschlechts" als dialektischer Inbegriff der absoluten, aber für die Getrennten nur als ideal gesetzten Synthese das Streben, "zur zerstörten Vereinigung zurückzukehren".(96)

"Damit der Mensch gegen die Ausbrüche der nun feindlichen Natur bestehen könnte, so mußte sie beherrscht werden; und da das ... Ganze nur in Idee und Wirklichkeit entzweit werden kann, so ist die höchste Einheit der Beherrschung entweder in einem Gedachten oder in einem Wirklichen". Noah realisierte die erste Möglichkeit, indem er sein "gedachtes Ideal" als "Seiendes" zum absoluten Objekt setzte und ihm entgegen "alles als Gedachtes d.h. als Beherrschtes". Nimrod, der Bändiger der Natur, setzte die "Einheit" "in den Menschen" als "Seienden", der "die übrigen Wirklichen zu Gedachten mache d.h. tötete, beherrschte".(97) Beide aber setzten ein Verhältnis der Herrschaft gegen die Natur.

Die Objektivität der Herrschaft ist nicht nur gegen die außermenschliche Natur gerichtet, sondern ebenso gegen den Menschen selbst. "In objektiven Menschen ist er ... der Macht entgegengesetzt, die ihn beherrscht, und er insofern leidend; sofern er tätig ist, verhält er sich ebenso, es ist ihm ein Leidendes gegenüber; er ist immer Sklav gegen einen Tyrannen, und zugleich Tyrann gegen Sklaven". Diese Form der Entgegensetzung gilt auch in seiner spiegelbildlichen Religion - der "positiven Religion", die ihm von außen Fremdes - z.B. Gebote - aufnötigt. In der objektiven oder positiven Religion

ist Gott der Allherrscher über Mensch und Natur.(98)

In der von Jesus gelehrt "Gesinnung" der "Moralität" - der im Subjektiven begründeten "Geneigtheit moralisch zu handeln" im Gegensatz zur gebietenden Achtung vor dem Gesetz(99) - wird die "Positivität, Objektivität der Gebote" aufgehoben,(100) die in der absoluten objektiven Herrschaft dem Menschen aufgezwungen worden waren.(101) Aber "durch die Gesinnung ist nur das objektive Gesetz aufgehoben, ... nicht die objektive Welt; der Mensch steht einzeln und die Welt". Nur "ein Teil" des Verhältnisses der Herrschaft ist weggefallen. Aber zwischen dem Nichtbeherrschten und dem Beherrschten, den noch nicht in der Liebe verbundenen moralisch gesinnten Einzelsubjekten des "Lebendigen" und dem immer noch entgegengesetzten "unendlichen toten Stoff" muß noch ein Gott vermitteln, der die Einzelheit und die natürliche Seite des "moralischen Wesens" beherrscht. Die "Entzweiung" ist also noch nicht überwunden, denn eine teilweise Entgegensetzung innerhalb des Lebens bleibt bestehen.(102) "Das Moralgesetz hebt zugleich die rein positiven Gebote auf, indem" "die Moralität" "kein Gesetz anerkennt, als ihr eignes; aber inkonsequent darin, indem es doch nicht bloß ein Bestimmendes, sondern Bestimmbares ist; also immer noch unter einer fremden Macht steht".(103)

Die Vermittlung der Entgegensetzung des Lebens muß also weiterschreiten, wenn es die Einheit des Alles in Einem verwirklichen, die absolute Totalität erreichen will. Wie die "Gesinnung" oder "Moralität" der "Geneigtheit, moralisch zu handeln"(104) die "Positivität, Objektivität der Gebote"(105) aufhebt und damit den absoluten Herrschergott der positiven Religion, - so die "Liebe" die "Schranken der Gesinnung", (106) damit aber auch die Idee des beschränkten Gottes, der Exekutor des Sittengesetzes und Herrscher der Natur ist. Die Einzelheit der Gesinnung wird in der Liebe aufgehoben, die das "Bedürfnis eines Ganzen der Vereinigung" ausdrückt.(107) Ihr Gott ist die allumfassende Liebe selbst: "Gott ist die Liebe, die Liebe ist Gott; es gibt keine andere Gottheit als die Liebe - nur was nicht göttlich ist, was nicht liebt, muß die Gottheit in der Idee haben, außer sich". Im Reich Gottes sind Gott und Mensch in der Liebe vereinigt. In den Jüngern Jesu ist das "lebendige Leben der Gottheit". So wird die "wirkliche Transsubstantiation" von Gottheit und Menschheit in dem "wirklichen Einwohnen des Vaters im Sohn und des Sohnes in seinen Schülern" vollzogen.(108) - In der Liebe findet das Leben sich selbst wieder, ist die Trennung vereinigt, aber nur im Gefühl; denn "in der Liebe ist das Getrennte noch", wenn auch nicht "als Getrenntes".(109) Die "Beschränktheit" wird nicht gänzlich überwunden, weder die Sterblichkeit des einzelnen Liebenden, (110) noch die Begrenztheit des Wirkungskreises der von "allgemeiner Menschenliebe" überströmenden "schönen Seele".(111)

Erst die Religion, d.h. die vollkommene, wahre, absolute Religion des "unendlichen Lebens" - wie wir sie bereits kennen -, die Religion des Geistes, (112) hebt "die Schranken der Liebe" auf. (113)

Die Entwicklung der Religion, in die Hegel nun auch die zeitbedingten (114) Formen der "positiven" Religionen aufnimmt (115) - als nicht "positiv" im verwerflichen Sinne, solange sie "frei" und "lebendig" bleiben (116) -, kann als eine kontinuierliche Offenbarung Gottes angesehen werden: "In der Reihe der Offenbarungen Gottes oder in der aufeinanderfolgenden Abstammung und Erzeugung seiner Gestalten, gingen die Offenbarungen desselben als Sonne, Gestirne, Meer, Luft, Liebe, seiner Offenbarung als Mensch vorher". (117) Die Religion der Vergöttlichung der Gestalten der Natur als göttlicher Gestalten des Lebens findet dort statt, wo nicht eine absolute Trennung im Leben gesetzt ist wie in der jüdischen Religion, sondern die Endlichkeiten, Mannigfaltigkeiten der Natur in einzelnen Idealen vereinigt werden. Die nichtjüdischen, glücklichen Völker leben in "freundschaftlichen" Verhältnissen, in denen sie immer ein "Gemeinschaftliches" verbindet, "sie genießen zusammen der Sonne, sie blicken zusammen zum Monde und zu den Sternen auf, oder wenn sie auf ihre Empfindung selbst reflektieren, so finden sie Bande, Empfindungen, in denen sie vereinigt sind; und indem sie jene Gestirne mit der Vereinigung in denselben, ihrer Vorstellung der Empfindung, in der sie eins sind, also als ein Lebendiges sich vorstellen, so haben sie Götter". Gerade die Anbetung der Gestirne aber war den Juden verboten, wie Hegel (in einer von ihm selbst gestrichenen Anmerkung) zeigt. Denn - woran Hegel nicht denkt - Gott verbot den Juden als dem auserwählten Volk diese Entäußerung ihres Wesens, - das nur sich selbst wiederfindet und dergestalt von Gott abfällt -, indem er zu ihnen sagte: "euch aber hat der Herr angenommen". (188)

Nach Hegel war nicht nur die "Erzeugung" bzw. "Offenbarung" Gottes (oder der Gottheit, was ja für Hegel dasselbe scheint) in der Natur "notwendig", sondern "in der Stufenfolge seiner Erzeugungen" auch "seine Offenbarung als Mensch". Die Anbetung der Natur wurde durch die absolute Trennung der Herrschaft der Römer zerstört, welche das Leben "fast der ganzen bekannten Erde" dem Verhältnis des Herrschenden und des Beherrschten unterwarfen (ähnlich dem, was von den Juden nur ideell vollzogen wurde). "Das Große war nicht mehr übernatürlich, sondern widernatürlich, denn die Natur war nicht mehr göttlich, also nicht mehr schön und nicht mehr frei. In dieser Trennung der Natur und des Göttlichen wurde ein Mensch der Verbinder beider, also der Versöhner und Erlöser". (119)

Auch die höchste Vereinigung der Religion des Geistes, der Wiederher-

stellung des Bewußtseins der göttlichen Natur in der allgemeinen Liebe bleibt für die Menschheit noch ein "Ideal".(120) Selbst im hegelsch interpretierten johanneischen Christentum der Einheit von Vater, Sohn und Gemeinde(121) (wie sie in Hegels Sicht Christus vor allem eben bei diesem Evangelisten lehrt) findet "wie bei der lebendigsten Vereinigung mehrerer Menschen immer noch eine Trennung" statt. Hierin zeigt sich "das Gesetz der Menschheit". Nur im "Ideal" ist das "völlig vereinigt, was noch getrennt ist", für die "Griechen in Nationalgöttern", für die "Christen in Christus".(122) Aber auch das vollkommenste Ideal kann jenes "Gesetz der Menschheit", das Gesetz der Trennung, nicht überwinden, indem dieses gelehnet würde. Es bleibt die Forderung bestehen, daß auch die letzte Trennung in der vollkommenen Religion aufgehoben werden muß.

Die vollkommene Religion ist die Religion eines glücklichen Volkes. Dieses Volk erhebt nicht nur - wie es in irgendeiner Modifikation in jeder Religion geschieht(123) - das endliche Leben zum unendlichen empor, wobei es sich im unendlichen fühlt, um dann wieder in unglücklichen sozialen und physischen Verhältnissen leidend dem "Gesetz der Menschheit" unterworfen zu sein, sondern es nimmt die Trennung an, indem es sie als endliches Leben im unendlichen Leben aufhebt - wie es in der Religion des Geistes geschieht. Darüber hinaus aber erfüllt und realisiert das glückliche Volk in dem Leben seiner "bestimmten Natur"(124) die Trennungen innerhalb des durch äußeres Glück (125) (fortuna) und innere Liebe vollkommenen Lebens der Gemeinschaft politisch-sozial, - indem es alle Trennungen und Mannigfaltigkeiten als Fülle der Beziehung annimmt.

Diese "Vereinigung" der Religion "mit der Zeit" ist wahrhaft das "Würdigste, Edelste". In diesem Sinne wird der vollkommene, glückliche Staat der Gott auf Erden, so wie die Gottheit im "Reich Gottes" der Christen mit der Menschheit vereint ist (- im Christentum noch nicht völlig versöhnt mit dem Schicksal, da die "schöne Seele" sich nicht, wie das "glückliche Volk", mit der Ganzheit des Lebens identifiziert). Weil ein glückliches Volk die Fülle des ganzen Lebens lebt, kann es in seiner Religion Götter haben: "Wohnt die Liebe, wohnt Gott unter den Menschen, so kann es Götter geben - wo nicht, so muß von ihm gesprochen werden, und es sind keine Götter möglich; die Götter sind nur die Ideale der einzelnen Trennungen, ist alles getrennt, so ist nur Ein Ideal".(126)

Am Ende dieses neuen, im ersten Systementwurf seinen ersten Gipfel erreichenden Gedankenganges durch die Entfaltung des Lebens muß festgestellt werden, daß nicht das Christentum, welches noch dem Gesetz des Schicksals unterworfen ist, auch nicht das johanneische Christentum des "Reiches Gottes" das letzte Ziel

und der Inbegriff der Wahrheit für Hegel sind, sondern auch diesmal ein Höheres - nicht mehr die moralische Vernunftreligion wie in Tübingen oder der leere Vernunftglaube und die Tugendreligion wie in Bern - sondern die Fülle des Lebens in jeder Rücksicht, die erfahren wird in der erfüllten Religion des Lebens und Glücks.

Vor dem Hintergrund dieses seines ersten Systems gewinnt die Persönlichkeit Hegels, wie sie sich um die Wende des Jahrhunderts im Alter von dreißig Jahren in ihren Wesenszügen vollendet, ihr Profil. System und Existenz stimmen überein: "In meiner wissenschaftlichen Bildung, die von untergeordneten Bedürfnissen der Menschen anfang, mußte ich zur Wissenschaft vorgetrieben werden, und das Ideal des Jünglingsalters mußte sich zur Reflexionsform, in ein System zugleich verwandeln; ich frage mich jetzt, während ich noch damit beschäftigt bin, welche Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden ist".(127) Mit seinem letzten Satz schließt sich dieser Teil eines Briefes an Schelling mit der Schlußsentenz des Systemfragments zusammen, welche die "Vereinigung mit der Zeit" hochhält und das Christentum, wie Hegel es sieht, ablehnt.(128) Einem Religionsstifter ähnlich, rüstet sich der junge Hegel nach der einsamen Zeit der Vorbereitung, um im prophetischen Bewußtsein von Wahrheit und Wert des neuen Systems die "Rückkehr zum Eingreifen in das Leben der Menschen zu finden":

"Kühn mag der Götter Sohn der Vollendung Kampf sich
vertrauen,
Brich denn den Frieden mit dir, brich mit dem Werke
der Welt!
Strebe, versuche du mehr als das Heut und das Gestern!
so wirst du
Besseres nicht, als die Zeit, aber auf's Beste sie
sein!"(129)

9. Die Religion des Volkes

Die Religion ist als Erscheinung des menschlichen Lebens eine Funktion des Volkslebens. Je glücklicher das Volk, desto vollkommener die religiöse Vereinigung. Das Glück des Volkes aber ist - "zufällig in Rücksicht auf die unbestimmte Natur"(130). "einem blinden Schicksal unterworfen, das nur den Ausgleich im Gleichgewicht des Lebens herstellt. Das Glück des Volkes erfüllt sich im organischen, vollautonomen Leben der Polis-Republik, wo der Einzelne souverän sagen kann: "ich bin die Nation", weil er als Teil aus dem Ganzen nicht wegzudenken ist.(131) Das erreichte Glück

eines Volkes aber unterliegt dem Gesetz des ausgleichenden Schicksals, - dem "Schicksal, durch Glück die Unabhängigkeit zu verlieren, und durch die Unterdrückung den Mut zu derselben wieder zu erhalten", - dem "gemeinschaftlichen Schicksal aller Völker".(132) Mit der Zufälligkeit oder Schicksalsbestimmtheit des Volksglückes ist auch als unbestimmt gesetzt, "auf welcher Stufe der Entgegensetzung und Vereinigung die bestimmte Natur eines Geschlechts von Menschen stehen bleibe"; denn notwendig ist die Religion lediglich als "irgend eine Erhebung des Endlichen zum Unendlichen, als einem gesetzten Leben", weil "jenes bedingt durch dieses" ist.(133)

Da die Religion in ihrer bestimmten Natur "ein Bild" des Volkslebens "im Spiegel"(134) darstellt, so wird die vollständigste Vereinigung des endlichen mit dem unendlichen Leben, - "daß so wenig Endliches, Beschränktes, d.h. rein Objektives, oder rein Subjektives übrig bleibe als möglich, daß jede selbst in dieser Erhebung, und Vervollständigung entsprungene Gegensetzung wieder vervollständigt werde" -, in der Religion glücklicher Völker stattfinden. "Die vollkommenste Vollständigkeit ist bei Völkern möglich, deren Leben so wenig als möglich zerrissen und zertrennt ist, d.h. bei glücklichen; unglücklichere können nicht jene Stufe erreichen, sondern sie müssen in der Trennung um Erhaltung eines Gliedes derselben, um Selbständigkeit sich kümmern".(135)

Die Religion der unglücklichen Völker, deren "unglückliches Bewußtsein"(136) in der "Trennung" zerrissen ist, bieten in der "verkehrten Welt"(137) ihrer Religion ein entsprechendes Spiegelbild. "Ihr höchster Stolz muß sein, die Trennung fest, und das Eine zu erhalten". Dieses "Eine" ist entweder die "Selbständigkeit" der reinen Subjektivität, der Innerlichkeit oder in der Äußerlichkeit ein "fremdes, entferntes, unerreichbares Objekt". Beide können zusammen bestehen, nur daß dann die Entgegensetzung um so weiter ist - "je stärker die Trennung, desto reiner das Ich, und desto weiter zugleich das Objekt über und fern dem Menschen; je größer und abgeschiedener das Innere, desto größer und abgeschiedener das Äußere, und wenn das letztere als das Selbständige gesetzt wird, desto unterjochter der Mensch ...". Der Herrscher-gott ist der Gott der "Not", der Gott der "Unabhängigkeit", die sich nicht mit den menschlichen Verhältnissen der Zeit oder mit der Natur und ihren göttlichen Verhältnissen vereinigen will, wie dies vor allem beim auserwählten Volk der Juden sichtbar wird,(138) - dessen heilsgeschichtliche Bedeutung Hegel nicht anerkennt und als bloße Bewegung des Lebens naturalisiert. Die absolute Herrschaft des "reinen Ich" oder eines übernatürlichen Gottes ist das Einzige, was ein unglückliches Volk der Mannigfaltigkeit des Lebens, welches

sich für es in unglücklichen Verhältnissen erschöpft, entgegenzusetzen hat und worin es seinen Halt findet.(139) Diese politisch-soziale Theorie der Religion dürfte der junge Hegel nicht zuletzt angesichts des "Lebens der Menschen"(140) im zeitgenössischen Deutschland gemacht haben, dessen politische Verhältnisse seinem republikanischen Polis-Ideal so sehr zuwiderliefen. Die "reine Vernunft" Kants und das "absolute Ich" Fichtes auf der einen, der Gottesbegriff des supranaturalistischen Christentums auf der anderen Seite scheinen ihm die beiden extremen Entgegensetzungen in der Religion gewesen zu sein, die der Heteronomie in den politischen Lebensverhältnissen entsprachen. Für sein Ideal des vollendet organischen Volkslebens, das ihn zum "Eingreifen in das Leben der Menschen"(141) und zur "Vereinigung mit der Zeit"(142) seit eh' und je reizte, mußten nicht nur diese politischen Verhältnisse, sondern auch ihre religiösen Spiegelbilder aufgehoben werden. Hier steht der junge Hegel seinem späteren Schüler Marx näher als jemals. Denn wenn die Religion nur ein Spiegelbild der glücklichen oder unglücklichen Verhältnisse des Volkes darstellt, so ist eine direkte Konsequenz ein politisch-sozialer Determinismus, für den die Religion nur ein wenn auch notwendiges Epiphänomen der bestimmten Natur in ihrem Verhältnis zum unendlichen Leben ist. Es gilt dann nur, das natürliche "Leben der Menschen" als sozialer Lebewesen - die Ordnung der politisch-sozialen Gemeinschaft - zu ändern, um die Entgegensetzung der verkehrten Welt zurückzunehmen und das "unendliche Leben", die "Gottheit", im vollendeten Gemeinschaftsleben als seine letzte "Erzeugung" oder "Offenbarung" zu entfalten, zu realisieren. - Den Schritt zum konsequenten Materialismus in der Absolutsetzung der Materie vollzog Hegel nicht, ebensowenig die undialektische ausschließliche Begründung der Entwicklung und der Revolution im Politisch-Sozialen.

Das Unendliche kann nicht total verendlicht werden. So bleibt für den jungen Hegel die Religion eine "Erhebung des endlichen Lebens zum unendlichen" und wird nicht im Leben des glücklichen Volkes völlig verendlicht; denn Religion ist "notwendig" - als ein Verhalten des Endlichen zum Unendlichen.(143) Ihr Ziel ist die Aufhebung der Entgegensetzung in der "schönen Vereinigung".(144)

10. Das vollendete Sein der Faktizität und das vollkommene Sollsein des Guten
Wie sieht Hegel den Bereich des "Wert"-haften, Doxischen im Verhältnis zur Religion? Für den jungen Philosophen ist nicht das Gute der wahre Grund aller Dinge und höchste Wert, sondern die Schönheit. Über das Gute äußert er sich kaum. An Nanette Endel schreibt er: "Sie fordern nicht mehr an die Menschen, als gut zu sein ...".(145) Aus dieser einzelnen Äuße-

rung läßt sich natürlich nicht viel entnehmen, es sei denn, man setze sie in Beziehung zum gegenwärtigen Gedankensystem des jungen Hegel. Hierin scheint er jedoch einen ziemlich engen Begriff des Guten zu haben, das in Gestalt der "schönen Seele" an der Welt scheitert, die Welt aber nicht überwinden kann. In dieser Haltung schreibt er auch an Nanette Endel: "Sie fordern nicht mehr an die Menschen, als gut zu sein; aber wenn Sie auch die Forderung auch nicht vollkommen erfüllt finden, so werden Sie sie doch zwingen, ihre böse Seite nur gegen ihresgleichen, nicht gegen Sie zu wenden".(146) -

Hegels Begriff der Freiheit ist rein formal als die "Möglichkeit der Entgegensetzung"(147) gefaßt. Freiheit ist so nicht volle Selbstbejahung im Guten, inhaltliche metaphysische Freiheit, sondern Wahlfreiheit als Potenz der Negation. Freiheit und Entgegensetzung gehören notwendig zusammen. Da die Vereinigung mit dem unendlichen Leben das Ziel des endlichen Lebens ist, so muß auch die Freiheit in der "Vereinigung" aufgehoben werden. Über eine positive, metaphysische Freiheit äußert sich der junge Hegel nicht. Infolgedessen und wegen der mangelnden Auseinandersetzung mit dem "Guten" ist die Vereinigung mit dem unendlichen Leben nur ästhetisch-politisch charakterisiert - als Erleben des unendlichen Lebens und als endliches Leben in der vollendeten Gemeinschaft.

Der absolut seinsollende Wertcharakter der Sittlichkeit und der Religion, die beide in dem Sichselbstwollen des Guten gründen, scheint dem jungen Hegel nicht deutlich sichtbar geworden zu sein; die Identifizierung des sittlichen Gesetzes mit dem natürlichen des Lebens in der Konstruktion der wahren "Moralität" läßt darauf schließen: "Moralität (ist) Angemessenheit, Vereinigung mit dem Gesetz des Lebens - ist dieses Gesetz aber nicht Gesetz des Lebens, sondern selbst ein fremdes, so ist die höchste Trennung; Objektivität".(148)

Das Leben der Sittlichkeit wird in Analogie des organischen Lebens gedeutet, ohne daß sich der junge Hegel eines methodischen Vorbehalts bewußt zu sein scheint.(149) Vergleiche aus dem organischen Leben werden von ihm benutzt, um sich die vollendete Sittlichkeit der Liebe und die Religion zu gegenwärtigen. Das Werden der Sittlichkeit gerade durch die Erkenntnis des "Sollens", die in sich ruhende Kraft des sich selbst als gut wollenden, sich selbst hellen persönlichen Willens des Guten kommen dabei nicht zur Geltung, sondern nur die Vollendung des Strebens in der seienden schönen Vereinigung.

Die Sittlichkeit entsteht nach einem faktischen Entwicklungsgesetz: "Liebe die Blüte des Lebens; Reich Gottes der ganze Baum mit allen notwendigen Modifikationen, Stufen der Entwicklung; die Modifikationen sind Ausschließungen, nicht

Entgegensetzungen, d.h. es gibt keine Gesetze, d.h. das Gedachte ist dem Wirklichen gleich, es gibt kein Allgemeines, keine Beziehung ist objektiv zur Regel geworden, alle Beziehungen sind lebendig aus der Entwicklung des Lebens hervorgegangen ...". Freiheit erscheint nur potentiell: "Keine Freiheit der Entgegensetzung, kein freies Ich, kein freies Du. Aus der Entgegensetzung durch Freiheit entspringen Rechte. Freiheit ohne Entgegensetzung ist nur eine Möglichkeit". Im "Reich Gottes" der erfüllten "Moralität" sind "die Menschen ... so, wie sie sein sollen". Hier gibt es kein "unendliches Streben", da das Objekt in der Versöhnung durch die Liebe im dialektischen Sinne aufgenommen ist. (150)

11. Die Schönheit als höchster Wert

Das unendliche Leben ist nicht nur vollkommenstes Sein, sondern auch höchster Wert (und als solcher aus dem Bereich des Ästhetischen erwählt): "unpersönliche, lebendige Schönheit". (151) Die höchste qualitative Einheit ist also nicht das Gute, sondern das Schöne. Die Schönheit bildet eine dialektische Einheit mit Wahrheit und Freiheit. Denn die Schönheit bietet sich frei dar, "beherrscht" nicht und befreit von der Last der Entgegensetzung und Trennung - ganz wie die Wahrheit. "Die Wahrheit ist etwas Freies, das wir weder beherrschen, noch von ihm beherrscht werden"; in diesem Sinne ist "das Dasein Gottes" "eine Wahrheit". (152) Inhaltlich, qualitativ ist die Wahrheit "die Schönheit". Reflektiert, in ihrer Formalität, bedeutet die Wahrheit "die Schönheit, mit dem Verstande vorgestellt"; d.h. der positive "Charakter", der Inhalt der Wahrheit in der Reflexion ist die Schönheit. (Der "negative Charakter der Wahrheit ist Freiheit": sie bietet dem Entgegengesetzten Freiheit, nicht Herrschaft; die Wahrheit als Inhalt und ihre Beziehung auf ihn ist frei. X(153)

In der Schönheit kommt das sich entwickelnde Seiende zur Vollendung. Wie nun bei den vollendet entwickelten Menschen das Bewußtsein vom Leben ganz Licht wird, indem sie "Gott und sich als Kinder Gottes" erkennen", (154) - wie das "endliche Leben" sich zum "unendlichen Leben" erhebt im religiösen Akt, (155) so erfährt der Mensch als ein sich entwickelndes, nach der Überwindung der Trennung strebendes Seiendes in der geistigen Schönheit der "religiösen Handlungen" die wahre Einheit der Liebe - "die Vereinigung im Ideal als völlig seiend". (156) Hiermit sind Schönheit und Liebe koordiniert. Die Liebe erlebt in der Schönheit ihr höchstes Ziel der religiösen Vereinigung.

Die Ruhe in dieser höchsten Einheit hat das Christentum nicht gefunden. Damit hat es nicht nur ontisch (in der Entwicklung des Lebens als Sein), sondern auch doxisch nicht die letzte Einigkeit erreicht. "Zwischen" den "Extremen, die sich innerhalb der Entgegensetzung Gottes und der Welt, des Göttlichen und des Lebens befinden, hat die christliche Kirche vor- und rückwärts den Kreis durchlaufen, aber es ist gegen ihren wesentlichen Charakter, in einer unpersönlichen lebendigen Schönheit Ruhe zu finden; und es ist ihr Schicksal, daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun nie in Eins zusammenschmelzen können". (157)

12. Die Naturgottheit des Lebens

Die Natur ('natura naturans' und 'natura naturata') ist der Inbegriff des Seins und des Werdens. Aus den Parabeln Jesu über die "Ausbreitung seiner Lehre" spricht ähnlich wie aus den Mythen ein tiefes Verständnis für das Geheimnis der Geheimnisse: das "Werden des Seins". (158) "Es ist in ihnen kein fabula docet, keine Moral kommt aus ihnen, sondern das Geschichtliche, das Werden, der Fortgang des Seienden, des Ewigen, des Lebendigen". Das eigentliche Geheimnis liegt in der Natur selbst, nicht in der Übernatur: "das Werden des Seins ist das Geheimnis der Natur; und alles fade Geschwätz von innigerer Überzeugung vom Guten usw. ist unendlich sinnloser". (159)

Anfang und Ende wahrhafter Religion ist die Einheit mit der Natur. Der ursprüngliche Glauben der Menschheit ist der Glauben an die Natur, der durch äußere Katastrophen, die "nichts durch einen Unterschied der Liebe" verschonen, zerreißt. (160) Das neue Verhältnis zur Natur kann jetzt nur entweder ein objektives der Herrschaft über die "feindliche Natur" sein wie bei den Juden (161) oder die Wiedervereinigung des Menschen mit der "Welt", der "Natur" in der Liebe. Hierin liegt der Sinn der Versöhnung. Es ist die Versöhnung des Menschen mit der Natur, wie sie "Deukalion und Pyrrha nach ihrer Flut" feierten, indem sie "die Menschen wieder zur Freundschaft mit der Welt, zur Natur einluden, sie durch Freude und Genuß der Not und Feindschaft vergessen machten, Frieden der Liebe schlossen, die Stammeltern schöner Nationen wurden, und ihre Zeit zur Mutter einer neugeborenen, ihre Jugendblüte erhaltenden Natur machten". (162) So findet die Religion ihr End-Ziel in der Wiedervereinigung mit der unendlichen Fülle des Lebens der Natur.

Die Natur ist "heilig", (163) "heiliger als der Tempel". (164) Sie ist das Heilige, "göttlich", "schön" und "frei". Der Begriff der Natur wird so weit gefaßt, daß Hegel die Frage stellen kann, ob "das Ganze der Religion ... Jesu ...

die Natur vollkommen befriedigt". (165) In dem Glauben an die Natur als Bewußtsein der Einheit mit ihr steht der Glaube an die Menschheit. "Gott ist in nichts Isoliertem, sondern in lebendiger Gemeinschaft, die im Individuum betrachtet Glauben an die Menschheit ist, Glauben ans Reich Gottes -". (166)

Die Entgegensetzung des Geistes zur nichtgeistigen Natur ist dialektisch: der Geist ist das Innere, die Natur das Äußere, - und beide drängen zur Vereinigung, zum Bewußtsein ihrer wahren Einheit im natürlichen Leben. In dichterischer Form beschwört der junge Hegel die mythische Mutter des Lebens, (167) welche die Getrennten von ihrer "Schuld" freispricht und zur Liebe weiht, in deren Glück die Einheit des Lebens wiederhergestellt wird. Die Konsequenz der Verehrung des abstrakten, anonymen Lebens ist von Hegel klar darin ausgesprochen, daß er das Ruhefinden in einer "unpersönlichen lebendigen Schönheit" (168) als höchste Wert- und Seinserfüllung preist. (169)

Das Unpersönliche, der Geist, die Schönheit sind die obersten Entfaltungen des natürlichen Lebens. Sie werden in "Begeisterung" erfaßt. Kritisch ist hier zu bemerken, daß diese Art von Enthusiasmus nur die eine Seite des Lebens sieht - die Glückseligkeit. Die abstrakte Grausamkeit des verderbten Lebens, die Wirklichkeit seiner Unpersönlichkeit, seine Kehrseite in dem Schein der das Gute verleugnenden Schönheit, den fortwährenden Tod im Kreislauf des abgefallenen Lebens entdeckt der positivgestimmte naturalistische Enthusiasmus des jungen Hegel nicht oder er nimmt die Defizienz als notwendig an. Der Enthusiasmus der Vernichtung - das negative Religiositätsgefühl der Lebensanbetung - bleibt in erster Linie der Weiterentwicklung des Naturalismus vorbehalten. Aber schon beim jungen Hegel finden sich außer der Resignation vor Sterblichkeit, Vergänglichkeit und Kampf (170) Ansätze eines Bekenntnisses zur Negation im Leben. Wir erinnern uns nicht nur der fragmentarischen positiven Apotheosen des Lebens und der Natur in früheren Äußerungen, sondern auch zukunftsweisender Negationen, die erst aus der nunmehr aufgestellten Synthese des Lebens verständlich werden. Hierzu gehört die Verachtung oder die gerührte Behandlung der Religion des unwissenden Volkes. Das niedere Volk, der "Pöbel" - wie er genannt wurde - ist anonyme Masse. Es ist nicht in der Lage, die mysteriöse Vereinigung des Lebens bewußt, in ihrer Totalität, zu vollziehen, weil es entweder noch im rührenden Unbewußtsein der ursprünglichen oder der glücklich entfalteten Einheit mit der Natur steht oder in der absoluten Entgegensetzung beharrt -, es ist der Gnosis nicht fähig (- wäre es das, so könnte es dann seine Vorstellungen und Bilder nicht mehr als wahr nehmen und sich religiös nur noch "im Unendlichen fühlen", (171) was gleichermaßen für den Philosophen gilt). Vor

allem aber spielt die Einzelperson nicht die entscheidende Rolle in einem System des Lebens. Denn hier ist explizit das Unpersönliche als höchster Wert gesetzt, das Ganze ist wichtiger als einer der Teile (gerade dieser einmalige Teil!). Das Ganze steht höher als das einzelne Individuum, das darum nicht - wie in einem persönlichen und vom Rechtsbewußtsein geprägten Denken - gezählt ist, sondern in der Masse verschwindet. Das Leben schreitet über den Einzelnen hinweg, ohne ihn in seiner Existenz zu würdigen. In dichterischer Vision läßt der junge Hegel die Priesterin des Lebens unberührt durch die Volksmassen ziehern, wobei ihre geistige Abstraktheit (172) ihr Gegenbild findet in der Abstraktheit der Zahllosigkeit der unpersönlichen, namenlosen Masse:

"Die hohe Stirne, los der Binden Hülle,
Schmückt nun das Diadem hervor
Quillt unter, über ihm der Locken Fülle,
Hell ist das Aug'; im Wagen hoch empor
Zieht majestätisch die Gestalt durch's Volksgewühle ...". (173)

II. DIE ENTWERTUNG DES ALTEN TESTAMENTES

Im Alten Testament spricht Gott als ein persönlicher, transzendenter Gott zum auserwählten Volk der Juden.

Das Immanenzsystem des jungen Hegel läßt keinen transzenten, persönlichen Gott zu. Darum muß die Offenbarung Gottes im Alten Testament - wie auch danach im Neuen - immanent aus der Entwicklung des Lebens und seinen religiösen Modifikationen erklärt werden.

Die Juden haben sich eine "unendliche Macht" gegenübergesetzt. Diese Entäußerung wurde ihnen zum "Schicksal", das sie verfolgen wird, "bis sie es durch den Geist der Schönheit aussöhnen und so durch die Versöhnung aufheben". (174) Wie es zu jener Entäußerung kommt, beantwortet der junge Hegel nur undeutlich. Er nennt als äußeren Anlaß die "noachische Flut", welche die ursprüngliche Einheit mit der Natur zerriß, und als inneren Grund zu der spezifisch jüdischen Form der Entäußerung in einem Herr - Knecht - Verhältnis den "Geist Abrahams". (175) Diese Entäußerungstheorie Hegels schwebt insofern ungewiß zwischen Determinismus und Indeterminismus, als sie einerseits äußere und Wesensnotwendigkeit als Grund der jüdischen Religiosität setzt, andererseits aber ein unschönes Verhältnis zur Gottheit den Juden zum Vorwurf macht und

damit Freiheit der Verantwortlichkeit für eine selbstgeschaffene Religion postuliert. Darüber hinaus erklärt der junge Hegel in seinem Systemfragment die jeweilige "Stufe der Entgegensetzung und Vereinigung" der Religion als "zufällig in Rücksicht auf die unbestimmte Natur" des unendlichen Lebens, macht sie aber gleichzeitig abhängig vom Grad der Glückseligkeit eines Volkes als einer bestimmten Form der Natur.(176) Aus alldem folgt, daß der deterministische Ansatz im Vordergrund steht.

Abraham, dessen Geist die Religiosität der Juden bestimmen wird, zerreißt alle Verbindung mit der Natur und ihren schönen Verhältnissen allein um seiner Selbständigkeit und Macht willen; "das Ganze der Beziehungen, in denen er mit Menschen und Natur bisher gelebt hatte ... stieß er von sich", indem er seine Heimat verließ. Er wird der "Stammvater einer Nation" durch einen unglückseligen Akt der Trennung und das Zerreißen der "Bande des Zusammenlebens und der Liebe".(177)

Abraham hält die Trennung von der Natur aufrecht, bestätigt sie in der "strengen Entgegensetzung" seines Geistes (178) "gegen alles" (179) gewissermaßen aufs neue - die Entfremdung, welche sich durch die "noachische Flut" als "ungeheuerster Unglaube an die Natur" und in einem idealen oder realen Herrschaftsverhältnis (Noah-Nimrod) dargestellt hatte.(180) Wie Noah sich bereits Gott als absolutes Objekt entgegengesetzt hatte, das für ihn die Natur beherrschte - wobei Noah das "gedachte Ideal" allein "zum Seienden" machte "und ihm dann gegenüber ... alles als Gedachtes d.h. Beherrschtes" setzte - so stellt auch Abraham sich Gott als herrschendes Objekt vor. Gott ist bei dem "Stammvater" der Juden "das Gedachte erhoben zur herrschenden Einheit über die unendliche feindselige Natur".(181)

Moses übernimmt den Geist und damit den Gott Abrahams in seine Gesetzgebung, in der er dem jüdischen Volk, das als eine "passive Nation" nicht zur Autonomie fähig ist, das "Joch" der Heteronomie auflegt. Auch bei Moses ist Gott "das unendliche Objekt, der Inbegriff aller Wahrheit und aller Beziehungen". Streng genommen müßte nach Hegel hier jedoch Gott das "unendliche Subjekt" genannt werden; denn erst der Mensch macht ihn zum Objekt. Vor Gott ist der Mensch ein Nichts, sein Leben wird ihm geschenkt. Darum ist eigentlich nur Gott das "lebendige, absolute Subjekt". Er bedeutet "die einzige Synthese, und die Antithesen sind das jüdische Volk einerseits, und andererseits das ganze übrige Menschengeschlecht und die Welt". Vor dem absoluten Subjekt, der absoluten Synthese, sind diese Antithesen "reine Objekte", gegenüber dem außer ihnen befindlichen "Unendlichen" "ohne Gehalt und leer" - "ein Nichts - nur ein Etwas, soweit das unendliche Objekt" (oder

Subjekt) "sie zu etwas macht, ein Gemachtes, kein Seiendes, das kein Leben, kein Recht, keine Liebe für sich hat".(182)

Das Verhältnis zwischen den Juden und ihrem Gott ist das von Herr und Knecht. Im Herrn erkennt der Knecht seine tiefste Wahrheit,(183) - wobei allerdings bei den Juden nicht einmal von Wahrheit die Rede sein kann, weil "das Dasein Gottes nicht als eine Wahrheit" vorkommt, "sondern als ein Befehl".(184) Absolute Entgegensetzung ist das Charakteristikum der jüdischen Religion. Sie schließt "alle freie Vereinigung" aus und läßt "nur die Herrschaft oder die Knechtschaft" zu.(185) Gott beherrscht im Judentum nicht nur die Menschen, sondern auch die Natur.(186) Für die Juden ist er ein Gott der Sicherheit, der sie durch seine absolute Herrschaft vor den feindlichen Mitmenschen und der feindlichen Natur schützt.(187) Der Gott Abrahams war nichts anderes als die absolut gesetzte "Einheit" der "Sicherheit", die ihm die "Erhaltung" seiner "Existenz" garantieren sollte,(188) "ausgedehnt auf seine Nachkommen".(189) Der Gott der Sicherheit ist "eine Vorsehung".(190)

Nur eine animalische Existenz (191) und ihren Genuß (192) betraf der Trieb der Juden nach Erhaltung ihrer Sicherheit; "an irgend einem Ewigen hatten" sie "keinen Teil" - etwa an "Ehre, Freiheit oder Schönheit".(193) Abraham blieb bewußt "ein Fremdling auf Erden". Er verband sich nicht mit der Natur, mit der "einzelnen Natur", in der er sich hätte "Götter schaffen" können, - indem er wie die Griechen auf diese Weise in ein konkretes Verhältnis zum "Schicksal" getreten wäre. Weder bearbeitete er selbst die Natur, noch setzte er sich mit ihr in schöne Vereinigung.(194) Er machte sich keine Götter, gab im Gegenteil "die Götter auf, denen er bisher gedient hatte". Der Geist Abrahams kannte als die "Vereinigung alles dessen, was er tat, was er war, was er genoß" nur "ein Ganzes", sein "hohes Objekt", den "einigen Gott, der ihn von nun an führte und leitete".(195) Der "Dienst Jehovas" wurde der Juden "innerstes Eigentum".(196) Abrahams Dienst an seinem beherrschenden "Ideal" ging so weit, daß er "nichts" "lieben konnte". "Selbst die einzige Liebe, die er hatte, die zu seinem Sohne", stellte er auf die Probe, ob sie "ihm doch die Fähigkeit" lasse, sie selbst durch die Tötung seines Sohnes zu vernichten,(197) um der "reinen Einheit" treu zu bleiben.(198)

Abraham war ein Viehhirt. Als ein solcher zog er frei, ohne Bindung der Liebe, "auf einem grenzenlosen Boden umher, von dem er nicht einzelne Stücke sich durch Bebauung, Verschönerung näher gebracht und so lieb gewonnen, und als Teile seiner Welt aufgenommen hätte; den Boden weidete nur sein Vieh ab".(199) Er blieb streng in der Beziehung der Rechtlichkeit gegenüber Stammesfremden und schloß das Verhältnis der Dankbarkeit aus, dadurch, daß er von

ihnen kein Geschenk annahm (200) Die Reinheit seines Geschlechtes bewahrte er aufs genaueste, indem er die Vermischung mit den Kanaanitern ablehnte. (201) "Er hielt an seiner Absonderung fest".(202)

Die "Wurzel" von Abrahams "Gottheit" war "seine Verachtung gegen die ganze Welt". Er "allein" war "der Günstling" (203) Sein Gott war nicht ein Gott unter Göttern wie in den Nationalreligionen, die neben sich "andere Teile" des "Einigen", von dem sie nur einen Teil ausgeschnitten haben, gelten lassen. Abraham hatte sich "das Unermeßliche ... vorbehalten".(204) Er begnügte sich auch nicht mit dem "Gegenwärtigen", sondern reflektierte "auf ein Ganzes des Daseins, zu welchem Ganzen auch die Nachkommenschaft gehörte". Das "Bild" dieser Reflexion "im Spiegel ist seine Gottheit".(205) Sie ist unermeßlich und unendlich. Abrahams große Welt, sein großer Gott stehen der Gestaltung einer "kleinen Welt" gegenüber, mit der Abraham sich nie "beschäftigte".(206)

Wenn die Juden sich mit anderen Völkern vermischten und deren Götter anbeteten, so betrieben sie Götzendienst, denn sie wurden "Knechte dieser Götter". (207) - Die Frage, ob dieser Dienst nicht von vornherein für jene Völker eine Knechtschaft bedeutete und vielmehr die Juden demgegenüber in ihrer Religion die Freien waren, stellt sich der junge Hegel nicht. Für ihn ist der "Trieb" der Juden "nach Unabhängigkeit ... eigentlich Trieb nach Abhängigkeit von etwas Eignem".(208) Die Auserwähltheit (209) von Abrahams Stamm wird von Hegel abgelehnt. Die Ausschließlichkeit des Gottes des Alten Testaments ist ihm eine "entsetzliche Forderung". Sie postuliere, daß Abraham und seine Nation allein "einen Gott habe".(210)

III. DIE ENTWERTUNG DES CHRISTENTUMS

Das Christentum hat nicht den "tiefsten Trieb nach Religion" befriedigt. Es ist vor der letzten Einheit der Religion stehengeblieben und insofern die systematisch vorletzte Stufe zur Religion der absoluten Synthese.

Das Christentum verharrt in einer Entgegensetzung, die es in den verschiedensten Modifikationen durchläuft. In der "Entwicklung" der "Entgegensetzung" stellt sich "eine Paarung des Lebendigen und Toten, des Göttlichen und Wirklichen" heraus, die für die zentrale christliche Lehre - derjenigen von der Menschwerdung Gottes - die Vergeistigung, das Geistwerden in der

vollkommenen Beziehung der absoluten Synthese, die Entfaltung der Göttlichkeit der "reinen Natur" ausschließt. Das "Individuum", das "Persönliche" wird der Vergöttlichung des Menschen entgegengesetzt und damit das Einswerden mit der Gottheit, die höchste Einheit, durch ein "objektives" zerstört. Mit der "Beigesellung des wirklichen Jesus zum Verklärten, zum Gottgewordenen" wird dem "tiefsten Triebe nach Religion" in der Vergöttlichung die "Befriedigung" zwar gezeigt, aber nicht verschafft - und der Trieb in ein "unendliches, unauslöschliches und ungestilltes Sehnen" verwandelt, insofern ihm der wirkliche, individuelle, persönliche Jesus objektiv entgegensteht. Die "Vereinigung" mit einem "Individuum" aber ist "ewig unmöglich", weil es "immer gegenüber", "im Bewußtsein" verbleibt "und die Religion nie zum vollständigen Leben werden läßt".(211) - Daß die interpersonale Beziehung gerade ihre tiefste Befriedigung im Sein des Gegenüber - sich selbst dabei absolut transzendierend - findet, erkennt und erwägt der junge Hegel hier nicht.

Alle weiteren Schicksale des Christentums sind von der "Entgegensetzung in dem Göttlichen" her bestimmt, "das allein im Bewußtsein, nie im Leben vorhanden sein soll". Die Entgegensetzung bleibt in den "verzückenden Vereinigungen des Schwärmers", welcher alle "Mannigfaltigkeit" flieht "und nur Gottes sich bewußt ist", wobei er "nur im Tod die Entgegensetzung der Persönlichkeit wegschaffen könnte". Die Entgegensetzung triumphiert aber auch in der "Wirklichkeit des mannigfaltigsten Bewußtseins, der Vereinigung mit dem Schicksal der Welt", insofern Gott dem entgegengesetzt wird - im Gefühl "wie in der katholischen Kirche" oder in "Gedanken" "wie bei der protestantischen". Die Entgegensetzung erhält sich in der Beziehung "eines hassenden Gottes gegen das Leben" innerhalb gewisser Sekten wie in dem Verhältnis "eines Gütigen gegen das Leben und seine Freuden, als lauter Empfangenes, Wohltaten und Geschenke von ihm, als lauter Wirklichkeit, in welche dann auch die über ihr schwebende Geistesform in der Idee eines göttlichen Menschen, der Propheten usw. zu geschichtlicher objektiver Ansicht herabgezogen wird".(212)

Das Ergebnis seiner Betrachtungen über das Schicksal des Christentums faßt der junge Hegel in den folgenden klassischen Sätzen zusammen, welche seine letztlich ablehnende Einstellung zur "christlichen Religion" formulieren:

"Zwischen diesen Extremen von dem mannigfaltigen oder verminderten Bewußtsein der Freundschaft, des Hasses oder der Gleichgültigkeit gegen die Welt, zwischen diesen Extremen, die sich innerhalb der Entgegensetzung Gottes und der Welt, des Göttlichen und des Lebens befinden, hat die christliche Kirche vor-

und rückwärts den Kreis durchlaufen, aber es ist gegen ihren wesentlichen Charakter, in einer unpersönlichen lebendigen Schönheit Ruhe zu finden; und es ist ihr Schicksal, daß Kirche und Staat, Gottesdienst und Leben, Frömmigkeit und Tugend, geistliches und weltliches Tun nie in Eins zusammenschmelzen können".(213)

Von dieser Postulierung der Einheit in der Mannigfaltigkeit aus ist Hegels Kritik des Christentums zu sehen.

Nicht nur die christliche Religion, wie sie sich seit den Anfängen innerhalb ihrer systematischen Voraussetzungen historisch entwickelt, verfällt der schließlichen Ablehnung Hegels, sondern auch die Lehre Jesu selbst, insofern sie die letzte Einheit nicht erreicht.

Jesu entsagt der Vereinigung mit den "schönen Verhältnissen" der Welt. Denn "das Reich Gottes ist der Zustand, wenn die Gottheit herrscht, also alle Bestimmungen und alle Rechte aufgehoben sind". Christus lehnt "Besitz und Ehre" für sich ab. Die sittlichen und rechtlichen Verhältnisse der Welt "konnten nicht zu schönen ... werden, also sollten sie gar nicht da sein, damit wenigstens nicht das Gegenteil da wäre".(214) Die "Trennung ... von den Beziehungen des Lebens"(215) macht der junge Hegel Jesus zum Hauptvorwurf und verweist darüber hinaus auf die Tatsache, daß das "Verzicht tun auf das Gewebe menschlicher Verhältnisse und Bedürfnisse" keineswegs mit einer "Absonderung von Zöllnern und Sündern" verbunden war, sondern daß Jesus gerade mit diesen Asozialen sich besonders ausführlich beschäftigte.(216)

Jesu ist ein "reiner Schwärmer".(217) Er vereint sich nicht mit der Wirklichkeit, wie er auch nach anfänglichen Bemühungen alsbald "das Schicksal seiner Nation unangetastet stehen"(218) läßt. Das geistige "Verlangen" und den "Trieb" seiner Jünger nahm Jesus ohne Blick für die Realität "mit dem Glauben eines reinen Schwärmers" und "großer Gutmütigkeit" bereits "für befriedigtes Gemüt" und "Vollendung". In ihrer "Entsagung einiger bisheriger Verhältnisse, die meist nicht glänzend waren", sah er schon "Freiheit und geheiltes oder besiehtes Schicksal". Die Illusion, daß seine Jünger im Reiche Gottes zu Hause seien (nach verhältnismäßig kurzer Wirksamkeit Jesu) und das Evangelium verkündigen könnten, wird nach Hegels Ansicht vor allem durch das Mißlingen "ihres Apostolisierens", wonach sie zu Jesus zurückkehren, als wirklichkeitslose Schwärmerei entlarvt.(219)

"Nach der Rückkehr seiner Jünger" hat sich Jesus von "seinem Volke" als Ganzem zurückgezogen und nur noch versucht, "auf einzelne" zu wirken. Jesus "läßt das Schicksal seiner Nation unangetastet stehen; indem er sich selbst von

ihm absondert und seine Freunde ihm entreißt". Mit der Absicht, die Welt zu verändern, war Jesus aufgetreten. Insofern sie diesem Soll des "Anderswerdens" (220) nicht entspricht, wählt Jesus die Flucht vor der Welt und ihren "Beziehungen". (221)

Jesus setzte sich bewußt dem Staat entgegen. Das "Reich Gottes" wird von ihm der "Welt" gegenübergestellt, und zwar gilt diese Welt "als entgegengesetzt", nicht als nichtexistent und bloß "möglich". Mit der Trennung vom Staate aber ist "schon eine große Seite lebendiger Vereinigung, für die Mitglieder des Reiches Gottes ein wichtiges Band abgeschnitten, ein Teil der Freiheit, des negativen Charakters eines Bundes der Schönheit, eine Menge tätiger Verhältnisse, lebendiger Beziehungen verloren; die Bürger des Reiches Gottes werden einem feindseligen Staate entgegengesetzte, von ihm sich ausschließende Privatpersonen". (222) Hiermit bleibt das Christentum in Hegels Meinung nach wie vor eine "Privatreligion" - trotz aller Ansätze zur "öffentlichen", die es in der "Lehre Jesu" enthält.

Für den jungen Hegel ist Jesus ein Mensch, wenn auch ein "gottbegeisterter" (223) - und in diesem hohen Menschentum erschöpft sich seine Erscheinung. Als reiner Mensch ist Jesus in jeder Hinsicht den Notwendigkeiten des Lebens unterworfen. Darum bleibt ihm in seiner Entgegensetzung zum Staat das Schicksal der Abhängigkeit von demselben für die "Existenz unter seinem Volke" unvermeidlich. Anstelle der souveränen Tat Jesu Christi nach seinem freien liebevollen Entschluß, sich ungenötigt in die Not der Abhängigkeit und des Leidens zu begeben, steht hier die tragische Gebundenheit des Schwärmers an eine Einheit, die er selbst ablehnt. Dieses Schicksal vererbt Jesus an seine Gemeinde. Aber die Natur des jüdischen unglücklichen Bewußtseins diktierte Jesus nicht nur seine äußere Abhängigkeit vom Staat (welche ja in der Natur der Menschheit überhaupt liegt), sondern diese "bestimmte Natur" (224) in der Form einer unglücklichen Nation zwang ihm sein endgültiges tragisches Schicksal darum auf, weil er dieses Schicksal nicht im Kampf bezwingen bzw. sich mit der messianischen Hoffnung der Wiedererrichtung des jüdischen Staates identifizieren wollte. Durch die "jüdischen Gesetzhaltungen" waren "alle Modifikationen des Lebens" verunreinigt "und die reinsten unmittelbarsten Formen der Natur zu bestimmten Gesetzhaltungen verkrüppelt". An diesen unglücklichen Verhältnissen des jüdischen Volkes scheiterte Jesus. Hegel stellt für ihn folgende Alternative auf: "Das Schicksal Jesu war, vom Schicksal seiner Nation zu leiden, entweder es zu dem seinigen zu machen und ihre Notwendigkeit zu tragen, und ihren Genuß zu teilen, und seinen Geist mit dem ihrigen zu vereinigen, - aber seine Schönheit, seinen Zusammenhang mit dem Göttlichen auf-

zuopfern, oder das Schicksal seines Volkes von sich zu stoßen, sein Leben aber unentwickelt und ungenossen in sich zu erhalten; in keinem Fall die Natur zu erfüllen".(225) Denn im jüdischen Volke gab es nur noch "Fragmente" der Natur, "und auch diese verunreinigt", (226) in der Trennung von seinem Volke jedoch konnte Jesus zwar die Natur sich "vollständig zum Bewußtsein ... bringen, aber ihre Gestalt nur als einen glänzenden Schatten, dessen Wesen höchste Wahrheit ist, ... erkennen, aber dem Gefühle desselben, ihrer Belebung in Tat und Wirklichkeit, ... entsagen".(227) Weil das "Reich Gottes" als "Beziehung" nur absolute Liebe und Freiheit, "die von der Schönheit allein die Gestalt ihrer Erscheinung, und ihr Verhältnis zu der Welt erhält", zulassen kann, mußte angesichts der jüdischen "Verunreinigung des Lebens" seine Realisierung in die Idee zurückweichen. Darum "konnte Jesus das Reich Gottes nur im Herzen tragen, mit Menschen nur in Beziehung treten, um sie zu bilden, um den guten Geist, an den er in ihnen glaubte, zu entwickeln; um erst Menschen zu schaffen, deren Welt die seinige wäre". Jesus begab sich nicht in die jüdischen Verhältnisse des Geistes der totalen gesetzlichen Regelung, welche keine freie Gemeinschaft zuließ, den Staat nicht nur als Vorbedingung der lebendigen, natürlichen Gesellschaft kannte, sondern seine positiven Bestimmungen der ganzen Natur auferlegte - in "allen Modifikationen des Lebens" "sich ... zum Gesetz als Staat" aufwarf. Da das "Reich Gottes" als Reich der Liebe nur in den schönen Verhältnissen eines glücklichen Volkes realisiert werden kann, konnte Jesus "die Freiheit nur in der Leere finden; weil jede Modifikation des Lebens gebunden war". Deshalb "isolierte sich Jesus von seiner Mutter, seinen Brüdern und Verwandten; er durfte kein Weib lieben, keine Kinder zeugen, nicht Familienvater, nicht Mitbürger werden, der mit den andern des Zusammenlebens genösse".(228)

Jesus "wählte" nicht den politischen Kompromiß der Vereinigung mit dem "Schicksal seiner Nation", wobei er die Natur lediglich in "verunreinigten" "Fragmenten" gefühlt hätte, sondern entschied sich für die Entgegensetzung zur Welt - wozu ihn allerdings auch das "Schicksal seiner Nation" bestimmen mußte.(229) Er "wählte das ... Schicksal" der "Trennung seiner Natur und der Welt; und verlangte dasselbe an seine Freunde". "Die Existenz des Jesus war also Trennung von der Welt, und Flucht von ihr in den Himmel; Wiederherstellung des leerausgehenden Lebens in der Idealität". Der im "Widerstand gegen die Verdorbenheit" reagierende "Kampf" Jesu "mit dem Schicksal" betätigte sich weiter vornehmlich in der "Verbreitung des Reiches Gottes", mit dessen endgültiger "Darstellung" die Welt ausgelöscht sein würde. Nur gegen den Staat verhielt sich Jesus gänzlich "passiv".(230) -

Während wir das unglückliche Verhältnis Jesu zum Schicksal untersucht haben, hat sich herausgestellt, daß Jesus für den jungen Hegel nicht Gott in der Menschwerdung ist, sondern lediglich ein "gottbegeisterter Mann".(231)

Als einem Kündler der Einheit von Menschheit und Gottheit mußte Jesus seine menschliche Individualität so weit als möglich in den Hintergrund treten und nach seinem Tode sich im Geist auflösen, damit die Menschheit nicht nur die Wahrheit der Gottheit des Lebens erkenne, sondern ohne jegliche Entgegensetzung, die ein Individuelles bedeutet, auch in sich fühle, (232) - damit die Vereinigung von Gottheit und Menschheit im Leben gänzlich vollzogen werde. (233) Nur im "Gegensatz gegen die Juden" spricht Jesus von sich "als einer eminenten Natur" in der "Gestalt des Individuums" auch hinsichtlich der Göttlichkeit, um sich, seinen Geist von ihnen, von ihrem "Charakter" abzusetzen. Aber "gegen seine Freunde" "hebt er alle göttliche Persönlichkeit, göttliche Individualität ... auf", weil er mit ihnen "nur Eins sein will, die in ihm Eins sein sollen". In ihnen will er seinen "schönen Glauben an die Natur" bestätigen und bestätigt finden, in ihnen "das Göttliche" erwecken. Darum "muß aller Gedanke einer Verschiedenheit des Wesens Jesu und derer, in denen der Glauben an ihn zum Leben geworden, in denen selbst das Göttliche ist, entfernt werden". (234) Mit der Ablehnung seiner eigenen Persönlichkeit in einer "seinen vollendeten Freunden entgegengesetzten Individualität seines Wesens" erklärt sich Jesus auch gegen die Idee eines "persönlichen Gottes" - da für einen getrennten Gott oder Menschen "der Grund eine absolute Besonderheit seines Seins gegen sie wäre". (235)

Die Botschaft, die Jesus "neu in eigenem Geiste" (236) brachte, war nicht auf die Vergöttlichung seiner Individualität gerichtet, sondern auf die Darstellung seiner "göttlichen Natur" als der göttlichen Natur des Menschen, die Entbergung "der ganzen Tiefe des Menschen", die Entdeckung der Tatsache, daß ein Mensch ein "Gottessohn" sein kann. (237) Als Teil des Göttlichen, der göttlichen Natur, ist Jesus "ein Gott", (238) ebenso wie er als Teilhaber dieses Lebendigen, - mithin Menschliches und Göttliches als Menschlich-Göttliches Umfassenden, - Mensch ist, der sich als Teil entweder in der religiösen Erhebung zum Ganzen aufschwingen oder auf sich als Teil reflektieren kann.

Die Lehre von den zwei Naturen in Jesus und seiner Persönlichkeit in der eigentlich nur allegorisch zu erklärenden "Auferstehung" hat ihre Ursache in der Entäußerung des Schicksals der Gemeinde in die Person ihres Stifters nach dessen Tod, die für sie im Göttlichen als ein Objektives aufbewahrt wird. Das Göttliche, das Jesus ihr gezeigt hat, den Geist der Liebe, hat sie zwar

begriffen, aber nur in seiner allgemeinen Wahrheit, hingegen nicht in den mannigfaltigen Beziehungen des Lebens der Wirklichkeit konkret realisiert. (239) Da nun nicht die gelebte (voll in der Realität entfaltete) Liebe "selbst die durchgängige Vereinigung stiftete, so bedurfte es eines anderen Bandes, das die Gemeinde verknüpfte und worin sie zugleich die Gewißheit der Liebe aller fände; sie mußte sich an einer Wirklichkeit erkennen": an der "Gleichheit des Glaubens" an "einen gemeinschaftlichen Meister und Lehrer", der ihr die Lehre von außen vermittelt hatte. Das Göttliche war also für die Gemeinde ein "Gegebenes", "Positives". (Aber "dem Geiste, dem Leben, wird nichts gegeben, was er empfangen hat, das ist er selbst geworden, das ist so in ihn übergegangen, daß es itzt eine Modifikation desselben, daß es sein Leben ist". (240)

Die Gemeinde machte - ihrem Schicksal folgend, das in antithetischer Entgegensetzung zum jüdischen doch dessen Geist als Thesis voraussetzte (wie bereits ihr Lehrer) und darum nicht zur natürlichen Synthesis der gelebten Liebe überging - alles zum Objekt, selbst die Liebe, welche sie eben nur in der Idee gegen die Gesetzlichkeit der Juden verband. So hatte der "Erstandene" für sie nicht etwa lediglich die "Hülle" der individuellen personalen Wirklichkeit in der Auferstehung abgestreift und war ins Göttliche aufgegangen, damit die Gemeinde in der immanent voll realisierten Gottheit der Liebe ein glückliches und natürliches Leben führe, dessen Möglichkeit er in der Idee ihr (zu seinen Lebzeiten) in ihrem eigenen natürlichen Wesen aufgewiesen hatte. Eine solche Auffassung der Auferstehung wäre nur in einem glücklichen oder zum Kampf mit dem Schicksal oder der konkreten Vereinigung mit der Natur bereiten und bereiteten Volk erfolgreich gewesen. In ihrer jede "Lebensgestalt zum Bewußtsein eines Objekts bringenden" Einstellung der Entgegensetzung einer abstrakten Liebe, welche sich nicht mit dem mannigfaltigen politisch-sozialen Leben einen wollte oder konnte, war der "Erstandene" für die Gemeinde "nicht bloß die" - unpersönliche - "Liebe" in der ins Leben umzusetzenden Erkenntnis der göttlich-menschlichen Synthese "Gott ist die Liebe, die Liebe ist Gott". Da die abstrakte Liebe der Gemeinde "von der Welt abgeschieden, sich nicht in der Entwicklung des Lebens, noch in seinen schönen Beziehungen, und in der Ausbildung der natürlichen Verhältnisse darstellte, da die Liebe Liebe sein und nicht leben sollte", erforderte die notwendige Verbindung der Gemeinde nicht nur in der Idee, sondern auch in einer Wirklichkeit - "irgend ein Kriterium der Erkenntnis" der nicht konkretisierten Liebe "zur Möglichkeit des gegenseitigen Glaubens an sie". Dies war jene "Gleichheit des Glaubens" an "einen gemeinschaftlichen Meister und Lehrer". (241) Hiermit war nun ein äußeres Band der Vereinigung geknüpft,

aber zugleich die schicksalhafte "Entgegensetzung in dem Göttlichen"(242) dogmatisch aufgestellt, welche auch im "Erstandenen" die Personalität und Individualität aufbewahrte: "die im Grabe abgestreifte Hülle der Wirklichkeit ist aus dem Grabe wieder emporgestiegen, und hat sich dem als Gott Erstandenen angehängt".(243)

So hat das unglückliche Bewußtsein der Gemeinde, das die Liebe nicht in der Ganzheit des Lebens verwirklichen wollte oder konnte, sondern sie nur in der Idee erhielt, das Göttliche im Gedanken belassen und ihm eine persönliche Wirklichkeit angedichtet. "Die Lebenslosigkeit der Liebe der Gemeinde" war der unmittelbare Grund dieser Entäußerung des nicht verwirklichten Lebens(244) in eine aus dem Mangel an autonomem Gesamtleben der Gemeinschaft mit einem heteronomen Einzelleben ausgestatteten Person. Der Geist der Liebe der Gemeinde war "so dürftig, fühlte sich so leer, daß er den Geist, der an ihn ansprach, nicht voll in sich, nicht in sich lebendig erkennen konnte, und ihm fremde blieb". In der Fremdheit liegt das Unbewältigte, Unbegriffene einer wenn auch nur negativen "Abhängigkeit", eines vom absoluten praktisch-theoretischen Ich des göttlich-menschlichen Lebens nicht aufgehobenen und belebten Nicht-Ich; kurz: "eine Verknüpfung mit einem fremden und als fremd gefühlten Geiste ist Bewußtsein der Abhängigkeit von ihm". Da die Liebe überdies "auf eine ganze Versammlung von Menschen" ausgedehnt wurde und damit "an idealischem Inhalt" zunahm, "an Leben aber verlor", entstand aus der bloßen abstrakten Trennung und Entfremdung eines Teiles des Lebens eine deutliche Entgegensetzung, Positivität. "So war" nunmehr "das nicht erfüllte Ideal der Liebe ein Positives" für die Gemeinde, "sie erkannte es sich als entgegengesetzt und 'sich'(245) als abhängig von ihm". Die Entgegensetzung war jetzt verfestigt, die Positivität des Christentums in der autoritativen (246) Heteronomie begründet. Im Geist der Gemeinde "lag das Bewußtsein der Jüngerschaft und eines Herren und Meisters"; denn - wie wir sahen - war "ihr Geist ... nicht in der gestalteten Liebe vollständig dargestellt; die Seite desselben, empfangen zu haben, und zu lernen, und tiefer als der Meister zu stehen, fand ihre Darstellung erst in der Gestalt der Liebe, wenn mit dieser zugleich eine Wirklichkeit verknüpft war, die der Gemeinde gegenüberstand".(247)

Gott ist durch die Aufbewahrung der Persönlichkeit in der Lehre von der Auferstehung, welche die Personalität über den Weg der Lehre von den zwei Naturen, die beide durch die leibliche Auferstehung in das Göttliche aufgenommen werden, zu einem "Positiven", "Objektiven" geworden, statt der lebensvolle Inbegriff der lebendigen Mannigfaltigkeit zu sein - das absolute Ich des Lebens, in dem sich der Einzelne als Teil

dieses Ganzen fühlt. "Dieses höhere Entgegengesetzte ist nicht die Erhabenheit Gottes, die dieser notwendig hat, weil in ihm der Einzelne 'sich'(248) nicht selbst als ihm gleich erkennt, sondern in ihm der ganze Geist der vereinigten Alle enthalten ist - sondern sie ist ein Positives, Objektives, das so viel Fremdes, Herrschaft in sich hat, als im Geiste der Gemeine Abhängigkeit ist. In dieser Gemeinschaft der Abhängigkeit, der Gemeinschaft durch einen Stifter zu sein, in dieser Einmischung eines Geschichtlichen, Wirklichen in ihr Leben, erkannte die Gemeine ihr reelles Band, die Sicherheit der Vereinigung, die in der unlebendigen Liebe nicht zum Gefühl kommen konnte".(249)

Gerade die scheinbar sichere Nichtvereinigung mit der Welt wurde so der Gemeinde zum "Schicksal", (250) indem die nichtbegriffene Seite des Lebens das Christentum von nun an in der Vermischung oder in der Abtrennung von der Welt durch die verschiedensten Modifikationen der "Entgegensetzung in dem Göttlichen"(251) jagte, ohne daß es "in einer unpersönlichen lebendigen Schönheit Ruhe zu finden"(252) vermochte.

Wie wir festgestellt haben, ist die Gottheit des jungen Hegel das Leben selbst, als unendliches Leben gefühlt. Unter dieser Voraussetzung sind für ihn Jesu Reden über sein Verhältnis als Sohn zum Vater nur als allegorisch für die tatsächliche Entfaltung des Lebens zu verstehen.

Das "reine Gefühl des Lebens" realisiert sich in einem bestimmten Menschen. (253) Wie das möglich ist, erklärt der junge Hegel nicht;(254) die Realdialektik der Religionsentwicklung und ihr Fortschreiten werden als Faktum gesetzt. Da das "reine Gefühl des Lebens" in der Entgegensetzung zur Objektivität der jüdischen Unendlichkeit des Herrschens und Beherrschtwerdens "als Gegensatz auftritt", muß es "als ein Bestimmtes in einem bestimmten Menschen" erscheinen.(255)

Weil die Juden alle Gestalten des Lebens, also auch den Menschen objektivierten, weil sie die Konkretion des reinen Lebens im Einzelnen nicht kannten und darum das aus ihm und in ihm quellende Leben getötet hätten, konnte der göttlichkeitstrunkene Mensch Jesus "den von Wirklichkeiten gebundenen und entweihten Augen nicht die Anschauung der Reinheit geben". Deshalb kann er nicht die in ihm verwirklichte und sprechende autonome, wahre "Autorität" des gefühlten Lebens nach außen treten und aus sich reden, "das Ganze, das er itzt ist"(256) in sich und aus sich als "Sohn des Lebens"(257) wirken lassen, sondern muß sich als "Sohn" auf den "Vater", auf den "Ursprung" des von ihm gefühlten Lebens stützen. "In der Bestimmtheit, in der er erscheint, kann

er sich nur auf seinen Ursprung, auf die Quelle, aus welcher jede Gestalt des beschränkten Lebens ihm fließt, kann der Mensch sich nicht auf das Ganze, das er itzt ist, berufen, als auf ein Absolutes; er muß an das Höhere, an den Vater appellieren, der unverwandelt in allen Verwandlungen lebt".(258)

Jesus bleibt auch in der frankfurter Periode für den jungen Hegel äußerlich ein Lehrer, - nicht mehr der Moral oder Tugend, sondern der durch die Liebe vollendeten Sittlichkeit des Lebens, dessen unendlicher Modus in der Religion der Religiosität erfahren wird.

Zugleich ist Jesus aber, wie wir soeben sahen, mehr als ein Lehrer; nämlich eine konkrete Entfaltung des Lebens, gewissermaßen ein Sprachrohr, ein Werkzeug des Göttlichen innerhalb der Offenbarungen Gottes in der Geschichte, - die "in der Stufenfolge" von Gottes "Erzeugungen" notwendige "Offenbarung als Mensch", als "Versöhner und Erlöser" der "Trennung der Natur und des Göttlichen".(259)

Der Positivität der "rein objektiven Gebote",(260) "die einen bloßen Dienst des Herrn, eine unmittelbare Knechtschaft, einen Gehorsam ohne Freude, ohne Lust und Liebe verlangten, d.h. den gottesdienstlichen Geboten"(261) setzte Jesus "das Subjektive im allgemeinen"(262) entgegen - "einen Trieb, sogar ein Bedürfnis des Menschen".(263)

Als Beispiele der Verurteilung "religiöser Handlungen", denen der "Geist der Schönheit mangelt" und die ein knechtisches Bewußtsein der "Passivität" und des "Nichtseins" des Menschen ausdrücken, (264) führt der junge Hegel die Entweihung des Sabbath(265) und die Ablehnung des "Gebrauchs des Händewaschens vor dem Brotesen"(266) durch Jesus an. Die Leistung und das Verdienst Jesu als Lehrer einer natürlichen Religion bestand darin, daß er gegenüber der Positivität der objektiven "gottesdienstlichen Gebote"(267) nunmehr die "unbestimmte Subjektivität, den Charakter zu einer ganz anderen Sphäre" erhob, "die mit der pünktlichen Befolgung objektiver Gebote gar nichts gemein" hatte. Aus der Knechtschaft der Objektivität setzte er das Bewußtsein des Menschen in das gegenübergestellte reine Selbstbewußtsein - an den Platz der "Reinheit oder Unreinheit eines Objektes die Reinheit oder Unreinheit des Herzens". (268) Mit diesem Fortschreiten zur bloßen Antithesis deutet der junge Hegel an, daß Jesus wegen seiner tragischen dialektischen Verbundenheit mit dem jüdischen Schicksal nicht die wahre Synthesis des gestalteten "Lebens" oder "Geistes" fand. Das jüdische Schicksal der gänzlichen Verdorbenheit der Natur, (269) der Verhältnisse des Lebens zwang ihn zur Antithese und erlaubte ihm nicht das Fortschreiten zur Synthese oder wenigstens die vollständige ideale Vor-

wegnahme der Ganzheit (in der Unterweisung seiner Jünger) eines ästhetisch-natürlichen politisch-religiösen Lebens. Darum und nur darum brach Jesus so brüsk das Sabbatgebot und ließ zu, daß seine Jünger Ähren ausrauten, oder heilte im Tempel, obwohl beides - die Befriedigung des Hungers und die Heilung - leicht hätte aufgeschoben werden können; er mußte den Juden in aller Kraßheit der Entgegensetzung ihre Unnatur, ihre Knechtung ans Objekt zeigen. In einem glücklichen Volk, unter Gliedern einer glücklichen Nation, die in ihrer Religion harmonisch vereint ist, wäre diese Entgegensetzung überflüssig gewesen. Aber in der realdialektischen Verbindung Jesu als Gliedes des jüdischen Volkes war nur Identifizierung mit dessen Schicksal der Positivität möglich oder die absolute Entgegensetzung der Antithesis. Eben darum verletzte Jesus das "Heilige" nicht aus "Not"(270) - wie es in einer glücklichen Nation hätte geschehen können -, sondern aus der "Willkür"(271) der freien, reinen Subjektivität. "Nur wenn das Ganze" ein "Gegenstand der Verachtung ist", - "und da Jesus aus der ganzen Existenz seines Volkes heraustrat", zeigte er diese "Verachtung" des "Ganzen der Gemeinschaft" -, fällt "diese Art von Schöpfung weg, mit der sonst ein Freund sich in Gleichgültigkeiten gegen den beschränkt, mit dem er Ein Herz und Eine Seele ist".(272) In der geschilderten Entgegensetzung zeigt sich wie an vielen anderen Stellen, daß Jesus nicht die Synthese einer vollendeten, harmonischen Religiosität finden konnte, weil sein tragisches Schicksal ihn in der Antithese der reinen Subjektivität zugrunde gehen lassen mußte.

Einen breiten Raum widmet der junge Hegel der Erfüllung des Gesetzes durch Jesus. Jedoch auch hier vermeidet er die eigentlich christliche Interpretation und deutet die Erlösung durch Jesus Christus rein natürlich als Weiterentwicklung der Ethik durch die Aufhebung des jüdischen Gesetzes (das modifiziert im kantischen Pflichtgebot wiederkehrt) in der Liebe. Auch in dieser Konsequenz von Hegels Versuch der Konstruktion des Absoluten wird die Transzendenz Gottes, sein freies Eintreten in die Geschichte sowie ein persönliches Verhältnis des Menschen zu Gott und Gottes zu den Menschen geleugnet und der reine Immanenzstandpunkt der entelechiellen Entwicklung von Leben oder Geist vertreten.

Jesus war "ein Mann, der den Menschen in seiner Ganzheit wieder herstellen wollte".(273) So setzte er auch nicht dem die Moralität veräußernden "positiven" Gesetz das Gebot der Pflicht "als Produkt einer menschlichen Kraft"(274) entgegen (womit er nur den "Herrn außer" dem Menschen mit dem "Herrn" in ihm vertauscht hätte), sondern wollte die Menschen aus der Entgegensetzung im Gebiet der Moral herausführen, indem er Pflicht und Neigung in der Synthese des Geistes zusammenführte. "Im Geiste der Gesetze handeln, konnte ihm

nicht heißen, aus Achtung für die Pflicht mit Widerspruch der Neigungen handeln, denn beide Teile des Geistes ... befänden sich ja eben dadurch gar nicht im Geiste, sondern gegen den Geist der Gesetze, der eine, weil er ein Ausschließendes, also von sich selbst Beschränktes, der andere, weil er ein Unterdrücktes ist".(275)

Jesus vermittelt die Entgegensetzung von Pflicht und Neigung im "Leben", einer Modifikation des Lebens". Diese Modifikation ist ein "Sein"; denn in ihr ist die Trennung des Sollens", die pflichtethische "Herrschaft des Begriffs", (276) aufgehoben. So findet die Erfüllung des Gesetzes durch Jesus in der "Einigkeit der Neigung mit dem Gesetze, wodurch dieses seine Form als Gesetz verliert", (277) - in einer "Geneigtheit, so zu handeln, wie die Gesetze gebieten würden", (278) - einer "geneigten moralischen Gesinnung, d.h. einer moralischen Gesinnung ohne Kampf" (279) ihr Ziel. Das "Komplement der Gesetze" als die wahre Synthesis ist mehr als bloße "Übereinstimmung der Neigung mit dem Gesetze". Sie ist als "Übereinstimmung Leben, und als Beziehung Verschiedener, Liebe". Die Erfüllung - "pleroma" - des Gesetzes ist "ein Sein, das als Begriff, Gesetz ausgedrückt notwendig dem Gesetze, d.h. sich selbst gleich, oder als Wirkliches, als Neigung, dem Begriffe entgegengesetzt, gleichfalls sich selbst, der Neigung, gleich ist"; in diesem Sein und dieser "Geneigtheit" ist endlich auch die Entgegensetzung des von Kant "objektiv" genannten Gesetzes als reiner Allgemeinheit und des Subjekts als reiner Besonderheit aufgehoben, weil im "Sein die Synthese des Subjekts und Objekts" hergestellt ist. (280)

Somit findet die Moral ihren Grund in "einer Modifikation des Lebens" (281) als der seienden Übereinstimmung von Gesetz und Neigung, die "als Beziehung Verschiedener" betrachtet, "Liebe" heißt. (282) Die "Heiligkeit" der Liebe als der "Ergänzung ... des Gesetzes" "gibt allein Fähigkeit, wenn eine der vielen Seiten des Menschen sich zum Ganzen oder gegen das Ganze erheben wollte, sie niederzuhalten, und nur die Empfindung des Ganzen, die Liebe, vermag die Zerstreung des Wesens zu verhindern". (283)

Das Generalbeispiel der Erfüllung des Gesetzes im Leben und durch die Liebe ist die "Versöhnlichkeit". In ihr wird ganz offenbar, wie die Erfüllung ein viel Höheres und Umfassenderes ist als das Gesetz selbst, welches darin seiner "Form" nach - d.h. als "Begriff" - aufgehoben wird. Das "Leben" "verdrängt" den "Begriff". (284) Dem für "jedes vernünftige Wesen" geltenden Pflicht-Grundsatz des Gebotes: "du sollst nicht töten" setzt Jesus "den höheren Genius der Versöhnlichkeit (einer Modifikation der Liebe) entgegen, der nicht nur nicht gegen jenes Gesetz handelt, sondern es ganz überflüssig macht, so viel

reicher lebendiger Fülle in sich schließt, daß für ihn so etwas Dürftiges, als so ein Gesetz gar nicht ist".(285)

Die Liebe, welche Jesus verkündet, erhebt sich über die "Sphäre der Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit"(286) und verliert das "Bewußtsein für Pflichten und Rechte", - wobei sie allerdings, in ihren "Handlungen ... nach Gesetzen und Pflichtgeboten beurteilt ..., denselben gemäß befunden" wird.(287) - Die Wiedervergeltung und die Gleichheit derselben" jedoch "ist das heilige Prinzip aller Gerechtigkeit" und damit "das Prinzip, auf dem jede Staatsverfassung ruhen muß". Hegel sagt an dieser Stelle nicht, daß die Absolutsetzung des reinen Prinzips der Liebe und die Entgegensetzung zum Leben der Welt ein tragisches Schicksal oder ein fortwährendes Vorantaukeln durch die verschiedensten Modifikationen jener Entgegensetzung zum Ergebnis haben müsse. Aber die "Staatsverfassung" fällt für ihn gewiß unter die "Gestalten des Lebens", auf die eine glückliche Gemeinschaft nicht Verzicht tun kann und die zur Wesensgesetzlichkeit des bis in die einzelne Endlichkeit durchgliederten Ganzen gehört. Hegels Zweifel an der Realisierbarkeit der reinen Liebe kommt im vorliegenden Zusammenhang dort andeutungsweise zum Ausdruck, wo er davon spricht, daß die Versöhnlichkeit als eine der aller "Bestimmtheiten" ledigen "Äußerungen des Lebens in seiner schönen freien Region"(288) zwar einen "Reichtum lebendiger Beziehungen" eröffne, jedoch einschränkend hinzufügt: "mit den vielleicht wenigen Individuen, mit denen sie in Verhältnis kommt". (289) Die offene Ablehnung des Standpunkts der reinen Liebe in Hegels Beurteilung des Schicksals Jesu und seiner Gemeinde und Kirche haben wir bereits betrachtet.(290) Es ist auch darauf hinzuweisen, daß in der hegelschen dialektischen Denkweise, die sich gegen Ende seiner Jugendentwicklung schon deutlicher formiert, die Gerechtigkeit in der Liebe keineswegs vernichtet, sondern lediglich aufgehoben ist. Eine Auffassung des Ganzen des Lebens, die nicht nur beim reinen Begriff der Liebe stehenbleibt, gesteht der Gerechtigkeit ihr "Recht" für die endlichen, zeitlichen Gestaltungen des Lebens oder Geistes zu.

Die Wirklichkeit Christi besitzt nach allem für Hegel nur gnostische und ontologisch-metaphysische Bedeutung. Jesus versucht, den Menschen durch die Selbsterkenntnis des eigenen göttlich-menschlichen Wesens und das Sich-eins-Fühlen mit dem unendlichen Leben zu erhöhen. Jesus ist in der Entfaltung der Geschichte des Seins eine notwendige "Offenbarung" "Gottes".(291)

Jesus verkörpert für Hegel auch in der frankfurter Periode einen Lehrer der Sittlichkeit, diesmal in ihrer höchsten Form - der Liebe, in welcher die Entwicklung der Moral ihr Ziel findet. Darüber hinaus stellt Jesus "eine göttliche Natur" dar; er ist ein Mensch, der in sich die Gottheit entdeckt hat, welche allen

Menschen, dem ganzen Leben gemeinsam ist und die nur in der religiösen Erhebung, dem sich-schrankenlos-im-Unendlichen-Fühlen voll bewußt gemacht zu werden braucht. Dies hat Jesus als ein "gottbegeisterter Mann" geleistet, und sein Erbe (292) vermacht er einer aufgeklärten Nachwelt, die in der Lage wäre, das Vermächtnis der Deifizierung des Lebens von der "Entgegensetzung in dem Göttlichen" zu befreien, welche (durch sein Schicksal und das seiner Gemeinde) seine Lehre noch nicht in allen Modifikationen des Lebens absolut total hatte werden lassen. Es fehlt ihr die volle Konkrektion, die "Vereinigung mit der Zeit", die den Kündern des neuen "Reiches Gottes", zu denen sich wohl auch Hegel noch zählt, vorbehalten bleibt. Man kann als wahrscheinlich annehmen, daß der junge Hegel sich dazu berufen fühlt, die Erfüllung der Lehre Jesu zu erreichen und das in seiner Wahrheit verstandene Christentum in der Synthese mit dem politisch-ästhetischen Erbe des Griechentums zusammenwachsen zu lassen zur Einheit der absoluten Totalität des Lebens oder Geistes, - deren Verwirklichung durch das "Eingreifen in das Leben der Menschen" eingeschlossen.

Es ist verständlich, daß in der Auffassung des Immanentismus des Lebens alle die Züge des Christentums und diejenigen Seiten des Lebens Jesu ausfallen oder polemisch angegriffen werden, deren Inhalt die personale Erlösung des Menschen durch den personalen transzendenten Gott und die Überwindung einer gefallenen Natur und ihre Wiederhereinnahme in die göttliche Gnade, aber auch das Urteil des persönlichen und des allgemeinen Endgerichts ist.

Das Leiden Christi erfährt beim jungen Hegel nur allgemeine Erwähnung als Moment des durch die passive Entgegensetzung zum jüdischen Wesen herausgeforderten notwendigen Schicksals Jesu; als Element der christlichen Lehre wird es abgelehnt. - Die Passion und der Erlöschungstod Christi sind in einem naturalistischen System als absolute Taten Gottes in einem lebendigen, personalen "commercium" mit den Menschen unbegreiflich: "nicht der Erstandene allein ist das Heil der Sünder, und ihres Glaubens Entzückung; auch der Lehrende und Wandelnde und am Kreuze Hängende wird angebetet. Diese ungeheure Verbindung ist es, über welche seit so vielen Jahrhunderten Millionen gottsuchender Seelen sich abgekämpft und gemartert haben". (293)

Durch die Lehre von der Auferstehung wurde der individuelle Jesus von der Gemeinde zum Gott erhoben; in ihm fand sich der Geist der Gemeinde in der zur Gestalt verwandelten reinen Liebe wieder. Die historische Tatsache ist ohne "Interesse" für die wahre Religion, - als "bloße Wirklichkeit" lediglich ein Objekt des Verstandes. (294) Der auferstandene Jesus ist eine Entäußerung

des Geistes der Gemeinde, (295) aber hier findet sich die Liebe nicht in der Weise glücklicher, mit der Welt vereinter Religiosität lediglich in "Schönheit" "gestaltet", sondern durch eine unglückliche "Apotheose" ist der wirkliche Jesus "Gott geworden"; seine "Deifikation" schließt das wirkliche Individuum ein, und hiermit ist der Zwiespalt der zwei Naturen aus der Trennung von ideeller Liebesgemeinde und realer Welt durch die Zusammenstellung von reiner Gottheit und bloßer Menschheit spiegelbildlich in das "Göttliche" übertragen - eingeschlossen das Leiden und die "Erniedrigung". (296) Die historische Wirklichkeit der Auferstehung Christi und den "Glauben oder Unglauben an dieselbe" hält der junge Hegel "als bloße Wirklichkeit" und "Sache des Verstandes" gedacht - objektiv und fixiert - für den "Tod der Religion". Erst die wahre Religiosität verleiht der Tatsache "Interesse", ohne sich dabei jedoch um die historische Realität des nur geistig bedeutsamen Ereignisses zu bekümmern, - eine Sorge, die sie dem "Geschichtsforscher" überläßt. (297)

Tatsächlich war nach Hegel allerdings der fixierende, objektivierende Verstand an der Konstitution des Dogmas von der Auferstehung Christi beteiligt. Denn es handelt sich bei der Lehre von der Auferstehung nicht lediglich um die Apotheose einer schönen Gestalt der dichtenden Phantasie, sondern um die Deifizierung eines Menschen, der wirklich auf dieser Erde gelebt hat; hier hat der trennende Verstand Gottheit und Menschheit absolut unterschieden und beide im Göttlichen entgegengesetzt, "Darum ist es schwer die religiöse Seite des auferstandenen Jesus, die gestaltete Liebe in ihrer Schönheit festzuhalten". Der "Makel" der individuellen "Menschlichkeit", verstärkt noch durch das Leiden und den Kreuzestod Christi, wird der Vorstellung der Gottheit hinzugefügt und damit die "Entgegensetzung in dem Göttlichen", (298) welche für das Christentum bezeichnend ist, begründet. (299)

Jesus ist nicht wie Herkules zum "Heros" erhoben worden, der ohne den "Makel der Menschlichkeit" nur noch als "göttliche Natur", als "gestaltete Tapferkeit" in reiner Göttlichkeit angebetet wird; er bleibt nicht die von der Gemeinde im Geist verehrte "zum Wesen gewordene Vereinigung" als bloßes Bild, - sondern seine individuelle menschliche Wirklichkeit geht in die Gottheit ein und belastet sie mit dem Gewicht des Irdischen, so daß "der Gott zwischen Himmels-Unendlichem, Schrankenlosem und zwischen der Erde, dieser Versammlung von lauter Beschränkungen - in der Mitte schweben" soll. "Sie ist nicht aus der Seele zu bringen, die Zweierleiheit der Naturen". (300)

Aus dem "traurigen Bedürfnis" der Gemeinde nach einem "Wirklichen", welches in "ihrem Geiste und seinem Schicksal", der Entgegensetzung zur übrigen Welt, begründet ist, entsteht die Verewigung der Individualität in ihrer Gott-

heit (301) und damit die "Entgegensetzung in dem Göttlichen" als Schicksal der Kirche. (302) Die Gemeinde hat sich nicht mit dem lebendigen Bild der gestalteten Liebe in der Wiedervereinigung von Geist und Körper, welche einst in dem Individuum ihres Meisters das "Unbestimmte der Harmonie und das Bestimmte in einem Lebendigen" verschmolzen hatte, begnügt - mit dieser wahren Bedeutung der Auferstehung als der bildlichen Darstellung der vollendeten Einheit des Menschen in Geist und Körper, unendlichem Geist und endlichem Körper als der wahren Vereinigung im Göttlichen.

Die Wiederherstellung der in Jesus erlebten Göttlichkeit in dem durch die Einheit von Körper und Geist in der Auferstehung vorgestellten Leben der "gestalteten Liebe", (303) - von nun an ihrem eigenen Leben, genügte der Gemeinde nicht; sie verzichtete darauf, eine vollentfaltete Tätigkeit der geistig-körperlichen Lebenswirklichkeit (in Volk, Staat etc.) zu realisieren. - Da sie nicht in das All der "Entwicklung des Lebens" in seinen "schönen Beziehungen" hineinwachsen konnte oder wollte, hielt die Gemeinde an der Objektivierung der Individualität ihres Meisters fest, an der sie sich künftig in ihrem Unterschied zur Welt erkennen wollte. (304) So trieb das unglückliche Schicksal der Gemeinde zu einer "Entgegensetzung in dem Göttlichen" - zur Vorstellung des "eigenen Gottes" (305) als Spiegelbild ihrer Entgegensetzung zur Welt.

Infolge der Interpretation vom Ideal der immanenten Lebensgesetzlichkeit her fallen für den jungen Hegel entscheidende Züge der Christlichkeit weg.

Die Vergebung der Sünden wird in einem reinen Erkenntnisakt aufgelöst. Petrus erhält nicht die Gewalt, - durch seine Ermächtigung mit göttlicher Gnade ausgestattet -, in metaphysisch freier, einmaliger, guter Tat die Sünden zu behalten oder zu vergeben, sondern er erkennt rein theoretisch die Reife des Menschen in der Rückkehr zum Leben durch die Liebe und macht dem anderen lediglich dessen geistigen status bewußt. (306)

So wie es keine absolute Vergebung und Vernichtung der Sünde gibt, sondern nur Heilung des Lebens, so im Immanenzsystem der lebendigen Subjektivität keine absolute Tröstung durch Gott. Wie beim Akt der Vergebung der Sünden besteht die Tröstung in der Bewußtmachung des Schmerzes (und damit in der Resignation gegenüber seiner dargestellten Faktizität). Über die griechischen Klageweiber schreibt Hegel: "Klagegesänge bestellter Weiber sind daher das Menschlichste für den Schmerz, für das Bedürfnis, sich seiner zu entladen, indem man ihn am Tiefsten sich entwickelt und in seinem ganzen Umfang sich vorhält. Nur dies Vorhalten allein ist der Balsam". (307)

Da Gott nicht Zwiesprache hält mit der Welt, so sind auch die Prophetien (als wirkliche Einbrüche des transzendenten Absoluten in die Menschheitsgeschichte) für sinnlos und ihre Bestätigung im Neuen Testament nur aus der beziehungstiftenden Einheit des Geistes und der Begeisterung, (308) welche über Wirklichkeiten erhaben ist, zu erklären. (309)

Die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und des Leibes (310) des personalen Individuums bedeutet für den jungen Hegel nur eine solche der niederen Form der Unsterblichkeit; er spricht von der "niedrigen Unsterblichkeit, in der das Bewußtsein des Individuums gerettet" wird. (311) Nicht die "vollendete, ewige Vereinigung" liegt der Idee der persönlichen Unsterblichkeit zugrunde, sondern die Trennung, in der in Wechselwirkung eines vom andern abhängt und so auch der Mensch von der "Gnade" einer "fremden Macht". "Es ist überall nirgends als in einem Fremden ein unabhängiges Sein, von welchem Fremden dem Menschen alles geschenkt ist, und dem er sich und Unsterblichkeit zu danken haben muß, um welche er mit Zittern und Zagen bettelt." (312)

So wie die Wirklichkeit der Auferstehung für Hegel Bedeutung nur gewinnt in der Auslegung auf allegorische Wahrheit, so besitzen in seiner Denkweise auch Sakramente und Gebete lediglich symbolische (313) Bedeutung. Sobald sie ein eigenständiges Leben behaupten, werden sie zu toten Wirklichkeiten: "unverständliche Gebete plappern, Messen lesen, Rosenkränze sprechen, bedeutungsleere gottesdienstliche Zeremonien üben, dies ist das Tun des Toten. Der Mensch versucht es, völlig zum Objekt zu werden, sich durchaus von einem Fremden regieren zu lassen. Dieser Dienst heißt Andacht". (314) "Beten und Fasten" sind keine Pflichten; denn sie gehen von keiner "Entgegensetzung . . . , die in einem Begriffe vereinigt zu werden fähig wäre" aus. Das Fasten läßt sich nur aus dem "Bedürfnis, das dazu treibt", rechtfertigen. Das Gebet sieht Jesus nicht als Pflicht an. (315)

Über das "Wahre des Gebets" (316) äußert sich der junge Hegel wenig. Das Vaterunser stellt er als das Gebet einer Privatreligion dem Selbstbewußtsein der geschlossenen Gemeinschaft einer Nation in einer ausführlichen Analyse gegenüber; die autonome Nation kann in ihrer glücklichen Religiosität zwar beten, aber nicht bitten; das "Wahre des Gebets" wird im Vaterunser nicht klar dargelegt. (317) Es wird für das System des Lebens ursprünglich gesetzt in der "Erhebung . . . zum unendlichen Leben" und der Vereinigung mit diesem Lebendigen; in dem Akt der Erhebung und Vereinigung betet der Mensch Gott an. (318)

Die Taufe ist nicht ein sakramentaler Hervorgang aus der Erlösung durch

Christus. Im Taufbefehl hat Christus vielmehr nicht das "Tauchen in Wasser" gefordert, (319) sondern ausschließlich die Einweihung in das lebendige Verhältnis der Dreieinigkeit als dem Entwicklungsgesetz von "Leben und Geist". (320) - Diese Behauptung Hegels entspricht jedoch nicht dem Evangelium, das ausdrücklich die Neugeburt durch Wasser und Geist verkündet, wohl bezugnehmend auf die leiblich-geistige Natur des Menschen. - In seiner willkürlichen Interpretation versucht Hegel, seine Verherrlichung des in sich geschlossenen Lebens auf die Weise auch zum Zweck des Tauf- und Missionsbefehls Christi zu erklären, daß er darin eine Einweihung in die dialektische Gesetzlichkeit der Lebens- bzw. Geistesentfaltung sieht; die Hegelsche Formulierung des Befehls lautet demgemäß: "Erfüllt sie mit der Beziehung ... des Einigen, der Modifikation (Trennung) und der entwickelten Wiedervereinigung in Leben und Geist (nicht im Begriff)" (321) - "Gott, der Sohn, der heilige Geist!". (322)

Im Zusammenhang der Ausdeutung der Taufe entwirft Hegel die Entwicklung des Geistes oder Lebens als einen Kreislauf, dessen entelechial-dialektisches Entwicklungsschema in der Taufformel ausgesprochen sein soll. "Die Vollen- dung des Glaubens, die Rückkehr zur Gottheit, aus der der Mensch geboren ist, schließt den Zirkel seiner Entwicklung". Das Geheimnis der Trinität und der Religionsgeschichte liegt in der immanenten Entfaltung der "Gottheit", des "Lebens" oder "Geistes" beschlossen und ist nunmehr aufgeklärt: "Alles lebt in der Gottheit, alle Lebendigen sind ... 'ihre' Kinder, aber das Kind trägt die Einigkeit, den Zusammenhang, den Einklang in die ganze Harmonie unzerstört, aber unentwickelt in sich; es beginnt mit dem Glauben an Götter ... 'außer' sich, mit der Furcht, bis es selbst immer mehr gehandelt, getrennt hat, aber in den Vereinigungen zur ursprünglichen, aber nun entwickelten, selbstproduzierten, gefühlten Einigkeit zurückkehrt; und die Gottheit erkennt, d. h. der Geist Gottes in ihm ist, aus seinen Beschränkungen tritt, die Modifikation aufhebt, und das Ganze wiederherstellt. Gott, der Sohn, der heilige Geist!". (323)

Der historische Erfolg des Christentums ist aus der Übereinstimmung seiner absoluten Entgegensetzung gegen das Schicksal mit der politischen Wirklichkeit der absoluten Schicksalslosigkeit in einem Großteil der Menschheit zu begreifen: "Weil Jesus sich auf keine Seite des Schicksals geschlagen hatte, so mußte zwar nicht unter seinem Volk, denn dies besaß noch zuviel, aber in der übrigen Welt seine Religion einen so großen Eingang bei Menschen finden, die keinen Anteil mehr an dem Schicksal, gar nichts zu verteidigen oder zu behaupten hatten". (324) In seinem eigenen Volke scheiterte Jesus, weil er sich dessen Schicksal total gegenüberstellte; er ergriff nicht Partei, sondern hielt sich "erhaben" über aller Verunreinigung mit den verdorbenen Verhält-

nissen der Juden. Er versuchte, die krassen Feindschaften im Judenstaat durch Liebe "aufzuheben" und zu versöhnen, wo nur "Tapferkeit" hätte siegen können. Weit entfernt davon, in schöne Verhältnisse einzugehen - wie er sie hier überdies nicht hätte finden können - machte er den "erhabenen" "Versuch", sich über "das Ganze des Schicksals" zu stellen und es damit zu "überwinden". Dieser Versuch einer "schönen Seele" - einer Seele, welche die Schönheit in ihrer reinen Form in sich erhält, weil ihre Idee in unglücklichen Verhältnissen nicht zu realisieren ist und darum zum Schicksal in der Relation der Erhabenheit steht -, sich "selbst" und "sein Volk" über das Schicksal "zu erheben", kann nicht nur nicht vor dem Ideal einer vollendeten, schönen Ganzheit - dem ewigen Ziel der Geschichte - bestehen (und wäre darum in glücklicheren Verhältnissen, als Schwärmerei erkannt und entwertet, unblutig gescheitert), sondern Jesus "mußte" inmitten der krassen "Feindschaften" im Judenstaat aus seiner Entgegensetzung gegen "das Ganze des Schicksals" ein "Opfer" der Feindschaft des Ganzen werden. (325)

So blieb Jesus erfolglos in seinem Volke, das noch etwas "zu verteidigen oder zu behaupten" hatte, hingegen fand er Eingang in der durch den römischen Imperialismus (326) von absoluter politischer Entäußerung korrumpierten (327) "übrigen Welt", mit deren Schicksallosigkeit sich seine Lehre leicht identifizieren konnte. (328) -

Ein vernichtendes Urteil über das Christentum der vergangenen 1800 Jahre fällt der junge Hegel in einem Fragment, das in der für ihn typischen Weise eine Entwicklung scheinbar rein von ihrem historischen und schon ansatzweise dialektisch begriffenen Gange her schildert, jedoch durchgehend von einer hintergründigen Wertung begleitet ist, die am deutlichsten in der Wortwahl zum Ausdruck kommt, prinzipiell aber erst von der umfassenden Setzung des Immanenzsystems und seinen werthaften Konsequenzen her verständlich wird. Unmittelbar zutage tritt während der frankfurter Periode Hegels das alte aufklärerische Geschichtsschema nach dem Muster Ferguson-Garves, für welches die Historie in den Zustand der Aufklärung und des Nichtwissens zerfällt. Das Zeitalter der Aufklärung umfaßt für den jungen Hegel nach wie vor (wenn auch umfassender begriffen) die Periode der republikanischen Antike und die selbstbewußte Geistesrichtung der neuesten Zeit (soweit sie über bloße Verstandesaufklärung hinausgeht), wie sie sich zum ersten Mal in der französischen Revolution auch politischen Durchbruch verschafft hat. Dazwischen liegt eine Periode des politisch-sozialen und religiösen Verfalls, der "absoluten Entgegensetzung" (- wie in ähnlicher Weise nach Zerbrechen des ursprünglichen naiven Naturzustandes im Volk der Juden). Zu der Einteilung: Naturzustand - "Zerreißen" (329) der Einheit mit der Natur - absolute Entgegensetzung bei den Juden (ähnlich bei

den "Orientalen"(330)) - konkrete Gemeinschaft bei "glücklichen Völkern" (vor allem den antiken Republiken, in erster Linie der griechischen Polis) - Modifizierung der absoluten Entgegensetzung im römischen Kaiserreich und dem traditionellen Christentum - Wiederaufleben des republikanischen, autonomen Geistes, kommt ein neuer Aspekt hinzu, - eine religiös bestimmte Denkweise, welche die "Versöhnung" mit dem Christentum anbahnt. - Jenseits der genauen Überprüfung historischer Wirklichkeit, mit der sich der durch Entgegensetzung gekennzeichnete Verstand befaßt, versucht der junge Hegel, die "Wahrheit" des Christentums, wie er sie definiert - d.h. dessen Bedeutung in der Entwicklung des Ganzen -, zu verstehen und aufzunehmen. Mit dem Christentum seines Verständnisses söhnt er sich denn tatsächlich aus. Dies aber ist ein "Christentum", welches nur einen Teil des Lebens und der Lehren Jesu ergreift und beide ganz im Sinne der eigenen Immanenzphilosophie auslegt. Alle Äußerungen, welche diesem Schema nicht entsprechen, werden ignoriert oder der historisch antithetischen Stellung Jesu bzw. seiner Gemeinde zur Last gelegt. Hegel nimmt hiernach auch von den "verstandenen" Lehren Jesu nur einen Teil, nämlich denjenigen, welcher nicht der Entgegensetzung entsprang, sondern die ewigen Phänomene der Liebe und der Religiosität als Modifikationen des Ganzen des Lebens bzw. des Geistes ausspricht. Dieser Teil der Lehre Jesu ist für Hegel überdies hochaktuell, weil er die derzeitige (alle Bereiche des Lebens betreffende) politisch-soziale und religiöse Entgegensetzung in einem "Reiche Gottes" der konkreten Gemeinschaft, verbunden mit dem aus der Antike überlieferten Republikanismus, aufheben kann.

Diesen Weg ist das traditionelle Christentum nicht gegangen. Es bleibt in der "Entgegensetzung in dem Göttlichen" und kann bestenfalls auf die reine Liebe und Religiosität seines Lehrers zurückgreifen. Ihm fehlt der Republikanismus der reifen Antike, in dem das Leben sich - voll entfaltet - in ganzer Freiheit und Schönheit darbot, das Unendliche mit dem Endlichen, das Ewige mit dem Zeitlichen verbunden. - Durch die Aufklärung ist nun die Zeit der großen Synthese gekommen; denn das Christentum läßt sich nicht total als positive Religion ablehnen, es trägt reine Wahrheit in sich. Hiermit überwindet zugleich Hegel für sich die Aufklärung: in der Vermittlung von Antike und "Christentum" durch die ihnen gemeinsame Wahrheit.(331)

Der Weg des von der Kirche bestimmten traditionellen Christentums allerdings ist der Weg der Unwahrheit, die zwar verständlich, aber für die in die Beschreibung ihres Entstehens eingeschlossene Wertung Hegels verwerflich ist. Dem Christentum der Tradition gilt sein Angriff.

Im Verfall antiker Größe, "nach dem Untergange römischer und griechischer

Freiheit, als den Menschen die Herrschaft ihrer Ideen über die Objekte genommen war, trennte sich der Genius der Menschheit". "Der Geist der verdorbenen Menge" verlor sich im "Wechsel" der "Objekte". Die Stoiker setzten ihren Geist den Objekten entgegen und versuchten, sie in der "Idee" zu beherrschen. Viele Ohnmächtige wünschten zwar eine Veränderung der Objekte, "aber sie hatten nicht den Mut, sie zu ergreifen und zu bilden" und blieben beim Sollsein stehen. Darüber hinausgehend übernahmen die Theurgen "unsichtbare Objekte" aus dem "Wahn des Volkes" und übertrugen ihre Ideen darauf. Diese neue Götterwelt sollte sie nun zu sich aufnehmen, sich ihnen offenbaren, sie beherrschen. "Ein anderer Teil der letzteren Geister hörte von einem ähnlichen neuen Objekt sprechen, entflohen den äußeren Objekten, die ihm versagt waren, warf sich dem Glauben in die Arme, daß jenes Unsichtbare sie selbst und die äußeren Objekte beherrschen würde - und hießen Christen". (332) Damit kommt eine Vereinigung der einzelnen Entgegensetzungen in der allgemeinsten Entgegensetzung zustande. "Die ausgebildete Kirche hat beides, den Wunsch der Stoiker und jener in sich gebrochenen Geister, vereinigt. Sie erlaubt dem Menschen, im Wirbel der Objekte zu leben und verheißt durch leichte Übungen, Handgriffe, Lippenbeugungen usw. zugleich über sie sich zu erheben. Der Wunsch der Theurgen ist eigentlich nur hie und da in den Kopf sogenannter christlicher Schwärmer gekommen. Diese Vereinigung ist nie zum Handwerk, wie das übrige, geworden". (333) Hiermit ist noch einmal deutlich die Ablehnung des traditionellen Christentums als eines achtzehnhundertjährigen Irrtums dargelegt.

Vom Heiligen Geist redet Hegel nur in einer naturalisierten Form, d. h. er spricht prinzipiell nur von "Geist", - so z. B. von der "Wirkung des Göttlichen" als einer "Vereinigung der Geister" im Inbegriff des Geistes: "nur der Geist faßt und schließt den Geist in sich ein". "Über Göttliches kann darum nur in Begeisterung gesprochen werden". (334) Der Geist ist das Leben, dessen der Mensch sich als eines von ihm ungetrennten "Göttlichen" bewußt wird; als dieses des göttlichen Geistes in sich Bewußtwerden hat Jesus die Ankunft und Wirkung des Heiligen Geistes in der Gemeinde verstanden wissen gewollt; dann sollte seinen Jüngern klar werden, daß ihre "Naturen" "von Anbeginn" mit der seinen "Eins sind in der Liebe, und in Gott". Erst durch die "Entfernung seines Individuums" aber "konnte ihre Abhängigkeit" von eben diesem objektiven Individuellen, dessen Entgegensetzung sie (als in der allseitigen Trennung lebende Juden) nicht aufzuheben vermochten, gelöst werden. Erst, wenn sie "das Göttliche nicht mehr nur außer" sich in der Person Jesu sehen könnten, würde "eigner Geist, oder der göttliche Geist in ihnen selbst bestehen". (335)

Daß die Jünger sich nicht zu dieser Höhe des Geistes emporschwangen bzw. sich auf ihr hielten, beweist die Geschichte der Gemeinde und der Kirche, die durch ihr Schicksal von ihrem Ursprung an mit der "Entgegensetzung in dem Göttlichen" vorbestimmend belastet war.(336) Auch der Geist mußte in dieser Entgegensetzung stets "im Bewußtsein" bleiben, nie "im Leben vorhanden sein".(337)

Der Geist als bewußtes Leben gestaltet sich in der Entwicklung des Lebens. So erscheint er in der weitesten Entgegensetzung als Gott der Juden. Dieser ist der Spiegel des Geistes Abrahams.(338) Für die Juden ist der Geist Gott, der sie "leitet" und "führt",(339) für uns ist er hier eine Gestalt des sich in die Entgegensetzung begebenden Lebens - "das Gedachte erhoben zur herrschenden Einheit über die unendliche feindselige Natur".(340)

Der Geist des Menschen belebt die Welt: "was ist denn Lebendiges auf der Welt, wenn der Geist des Menschen ihm nicht lebendigen Othem einhaucht; was ist denn stumm, als das, dem der Mensch seine Sprache nicht leiht".(341) Der Geist ist aber nicht nur Entäußerung des Menschen aus seiner bestimmten Geistnatur, sondern als allumfassender "heiliger Geist" die umschließende "Natur" selbst.(342)

Der absolute, heilige Geist des Lebens wird von der Christenheit in dem Heiligen Geiste, der über die Urgemeinde ausgegossen ist, nur unvollkommen erkannt: "... in der Lebenslosigkeit der Liebe der Gemeinde blieb der Geist ihrer Liebe so dürftig, fühlte sich so leer, daß er den Geist, der an ihn ansprach, nicht voll in sich, nicht in sich lebendig erkennen konnte, und ihm fremde blieb".(343) Das Bedürfnis der Gemeinde schuf sich einen Gott, der ihre Entgegensetzung gegen die übrige Welt und die Selbstausschließung aus dem Kampf des Lebens im "unerfüllten Leben" der reinen Liebe,(344) wirklich darstellte. "Die Gemeinde hat das Bedürfnis eines Gottes, der der Gott der Gemeinde ist ...", der sowohl "im Herzen, zugleich die Empfindung" als auch "Gegenstand ist". Er muß sein: "Empfindung als Geist, der alle durchweht, und ein Wesen bleibt, wenn auch jeder Einzelne seiner Empfindung als seiner einzelnen sich bewußt wird".(345) So wie der Geist der Gemeinde sich in der Abhängigkeit der Jüngerschaft gesetzt wußte, so setzte er den auf eine "ganze Versammlung von Menschen" idealisch übertragenen Geist der unerfüllten Liebe als empfangen. Dadurch, daß sich die Gemeinde nicht voll in die Verhältnisse des Lebens begab, blieb ihre Liebe leer und ungestaltet; sie vindizierte die Gottheit "Liebe" nicht ganz und gar für sich und die Welt,(346) sondern stellte dem Gott der Welt und der schönen Vereinigung in dieser Gottheit den Gott der Gemeinde gegenüber, ähnlich wie Jesus in der Entgegensetzung zur Welt sich

dem Gott des Ganzen, dem er Sohn war, zuwandte (ebenfalls ohne die Entgegensetzung voll aufzuheben, sein Tun mit den Teilen eines vollendeten Organismus zu verbinden).(347)

Da also die Urgemeinde ihre Liebe nicht mit der totalen Gottheit der Welt verschmelzen ließ, blieb ihr ein "Fremdes", eine letzte Entgegensetzung der Herrschaft und des historischen, "wirklichen" Empfangenhabens - Positivität. So ist ihr Heiliger Geist in Wahrheit nur ein Fragment des Lebens. Der wahre heilige Geist ist der Ausdruck, das Sichselbsterkennen der organischen Gemeinschaft - "der ganze Geist der vereinigten Alle".(348)

Die Gründung einer sichtbaren Kirche, durch welche Gott nach der Inkarnation mit der Menschheit in Beziehung tritt, ist in der unpersönlichen Immanenzreligion des Lebens und der Liebe überflüssig. - Die wahre Auslegung der Verleihung der Schlüsselgewalt an Petrus bezieht sich nur auf die Erkenntniskraft dieses Jüngers. Er mußte, da er "einmal das Bewußtsein eines Gottes gehabt hatte, ... in jedem die Göttlichkeit oder Ungöttlichkeit seines Wesens ... erkennen". Er konnte sehen, ob ein in Schuld und Schicksal Gefallener sich wieder aus der Trennung zum Leben erhoben hatte und nun in der "Stärke des Glaubens" frei "von allem bleibenden Schicksal" und der "ewigen unbeweglichen Herrschaft" und den "Gesetzen" war.(349) Die Tätigkeit des Petrus im Binden und Lösen sollte sich darauf beschränken, zu "erklären", ob jemand noch "unter der Wirklichkeit des Verbrechens" stehe oder sich über sie "erhoben" habe.(350)

Die Erfüllung der Sendung Jesu liegt in der Errichtung des "Reiches Gottes". Die "lebendige Harmonie" in Leben und Liebe, welche die Menschen in einer "Gemeine" vereinigt, in der "derselbe lebendige Geist die verschiedenen Wesen beseelt", bringt die Menschen in eine göttliche "Gemeinschaft", wo nicht nur "ihr vielseitiges Bewußtsein in Einen Geist, die vielen Lebensgestalten in Ein Leben einklingen, sondern ... auch die Scheidewände gegen andere gottähnliche Wesen aufgehoben werden". Das "Reich Gottes" ist eine "lebendige Harmonie von Menschen, ihre Gemeinschaft in Gott". - Es erhebt sich aber für Hegel die Frage, ob dieser freiesten "göttlichen Vereinigung" nicht ein Mangel anhaftet, ob in der "Schönheit und dem göttlichen Leben eines reinen Menschenbundes" die "Natur" ganz "befriedigt" ist. Die Liebe gibt das "lebendige Band" dieser Gemeinschaft. Alle Rechte sind hier "aufgehoben": "ein neu Gebot gebe ich euch, sagt Jesus, daß ihr euch untereinander liebt, (351) daran soll man erkennen, daß ihr meine Jünger seid".(352) Diese alle verbindende Liebe in der Reflexion "als Wesen, als Geist" gedacht, "ist der

göttliche Geist, Gott, der die Gemeinde regiert".(353) Das Reich Gottes als Ganzheit ist der "Geist Gottes" selbst als das Ganze, die "Einzelnen" sind seine "Söhne" als die Teile. Aber die so geartete Verbindung der reinen, freien Schönheit blieb, weil sie die Schönheit in ihrer abstrakten Reinheit und Freiheit (nur die "innigste" "Vereinigung" der Liebe und den "höchsten" "Geist")(354) der Vereinigung mit der Welt entgegensetzte. Damit lieferte sie sich dem Schicksal aus in Gestalt der "Nemesis, die gegen ein zu schönes Streben, gegen ein Überspringen der Natur wütete".(355) Und "in ihr" behielt das "Schicksal Macht", (356) weil der äußeren Entgegensetzung zur Welt nun die innere Entgegensetzung zum "Gott der Gemeinde" - dem als objektives Individuum deifizierten Jesus - entsprach, mit welchem nie die Vereinigung wie "in einer unpersönlichen lebendigen Schönheit"(357) möglich ist. Die "Entgegensetzung in dem Göttlichen"(358) ist das Schicksal des "Reiches Gottes", weil es sich von der Natur als Welt abschließt, damit keine "schönen Vereinigungen", sondern nur die reine Liebe kennt und seinen Halt am objektivierten Gott der Gemeinde sucht, aus diesen Gründen aber nicht die wahre lebendige Einheit des Lebens findet.

Gegenüber der Welt bleibt die Gemeinde des "Reiches Gottes" in der Haltung der Flucht; das Sicheinlassen mit ihr würde die höchste Liebe verletzen. Sie kennt nur die "Beziehung des gemeinschaftlichen Glaubens" und die "Darstellungen dieser Gemeinschaft in darauf sich beziehenden religiösen Handlungen" sowie die "Verbreitung des Glaubens, die Vergrößerung der Gemeinschaftlichkeit der Andacht".(359) Dabei wird nur der Umfang der Liebe vergrößert, nicht ihr Inhalt; sie bleibt rein, unentwickelt.(360) Aber "eine Liebe unter vielen läßt ... nur einen gewissen Grad der Stärke, der Innigkeit zu" und verlangt "Gleichheit" in vieler Hinsicht. Je stärker ausgeprägt die Individualität je verschiedener Charaktere, desto größer ist die "Gefahr", daß die "Mitglieder" "mit ihren Individualitäten gegeneinander ... stoßen".(361) Um die reine Liebe zu erhalten, beschränkt sich die Gemeinde auf das religiöse Leben und seine Ausbreitung und flieht die "andern Modifikationen und partiellen Gestalten des Lebens".(362) Sie kennt nur die Gemeinschaft der Not mit ihrem gemeinschaftlichen Besitz und gemeinschaftlichen Genießen.(363) Aber außerhalb des gemeinsamen Genusses, Gebetes, Glaubens und Hoffens und der Vergrößerung ihres Umfanges, "liegt noch ein ungeheures Feld von Objektivität, die ein Schicksal von dem vielseitigsten Umfange und gewaltiger Macht aufstellt, und an mannigfaltige Tätigkeit anspricht". Jedoch gerade die Verschiedenartigkeit der Bildung der vielfältigen Lebensverhältnisse und ihr "in Spielen sich darstellende und seiner sich freuende Geist" war "der Gemeinde fremd"; hierin würde sie die Liebe, ihren "einzigen Geist" verlassen und "ihrem Gotte"

untreu werden - ja die Liebe im Wettstreit der Charaktere aufs Spiel setzen, da sich "in etwas Kleinem die Liebe ... in Haß verkehren, und eine Abtrünnigkeit von Gott erfolgen" könnte. (364)

Da die Liebe der Gemeinde des "Reiches Gottes" nur ihren Umfang ständig vergrößert, um so das Leben in quantitativ größter Mannigfaltigkeit sich selbst genießen zu lassen, dabei aber von jedem "Eigentümlichen" sich zurückzieht und nur in der "Freude" sich mit ihm vermischt, hingegen vor seiner Verschiedenartigkeit und Individualität flieht, - da ihre Liebe nur sich selbst kennt, die Trennung voraussetzt und im Gefühl vereinigt, jedoch als solche bestehen läßt und sich vor ihr zurückzieht, (365) bleibt sie immer nur reine Liebe, Liebe in der Gleichheit der Bildung ihrer Glieder (welche ihre Verschiedenartigkeit nicht in sich aufnimmt), - fehlt ihr der Inhalt. Aus Angst vor der "Gefahr", sich selbst durch die in der Verschiedenartigkeit drohenden Feindschaften zu "zerstören", (366) erhält sich diese Liebe "untätig" und "unentwickelt", - sich selbst, "das höchste Leben, unlebendig". (367)

"So verwickelt die widernatürliche Ausdehnung des Umfangs der Liebe in einen Widerspruch, in ein falsches Bestreben, das der Vater des fürchterlichsten leidenden oder tätigen Fanatismus werden mußte. Diese Beschränkung der Liebe auf sich selbst, ihre Flucht vor allen Formen, wenn auch schon ihr Geist in ihnen wehte, oder sie aus ihm entsprängen, diese Entfernung von allem Schicksal ist gerade ihr größtes Schicksal, und hier ist der Punkt, wo Jesus mit dem Schicksal zusammenhängt und zwar auf die erhabenste Art, aber von ihm litt" (368)

Die Flucht vor der Objektivität war das Gegenteil des jüdischen Verhältnisses zur Wirklichkeit, das sich im Besitzen des Reichtums an dieselbe klammerte. So wurde der Weg der christlichen Gemeinde eine Flucht in ein "entgegengesetztes Extrem"; er bedeutete den Umschlag von der reinen Objektivität in die reine Subjektivität. Das Christentum fand nie "die Mitte der Extreme in der Schönheit". (369)

Oft führte die "lebenverachtende Schwärmerei" des Christentums zu einem Fanatismus, welcher, um die "Beziehungslosigkeit" zu erhalten, dasjenige zerstören mußte, von dem die Beziehungslosigkeit selbst zerstört zu werden drohte; in diesem Kampf verletzte er vielfach die "schönsten Beziehungen", - wütete gegen jeden Trieb der Natur, nur weil er nach einer äußeren Form verlangte. Das "Festhalten an der leeren Einheit" führt in eine Art "versuchter Selbstmorde" und zu einer "Flucht ins Leere". (370)

Mit dem Erstarken des "Schicksals der Welt", dem die christliche Schwärmerei

sich gegenüberstellte, wurden die Fluchtmöglichkeiten immer geringer. "Große Heuchler gegen die Natur" versuchten, Weltlichkeit und Geistlichkeit miteinander zu vereinigen, "eine widernatürliche Verbindung der Mannigfaltigkeit der Welt, und der lebenslosen Einheit" herzustellen. Sie erfanden eine künstliche Synthese zwischen dem "einfachen Geiste" und den "beschränkten gesetzlichen Verhältnissen und menschlichen Tugenden"; "sie erdachten für jede bürgerliche Handlung, oder für jede Äußerung der Lust und der Begierde einen Schlupfwinkel in der Einheit, um so durch Betrug jede Beschränkung zugleich sich zu erhalten und sie zu genießen, und ihr zugleich zu entgehen".(371)

Die Vereinigung von Kirche und Staat in einem Ganzen des Lebens, von dem beide nur einen Aspekt erfassen, ist dem Christentum nicht gelungen. Eine natürliche Verbindung von Staatsleben und religiösem Leben war ihm fremd. "Ist aber das Prinzip des Staates ein vollständiges Ganze, so kann Kirche und Staat unmöglich verschieden sein. Was diesem das Gedachte, Herrschende ist, das ist jener eben dasselbe Ganze als ein lebendiges, von der Phantasie dargestellt".(372) Hierin erst wäre die künstliche Entgegensetzung des Christentums von Staat und Kirche, wo der Staat durch das "Prinzip des Eigentums" dem Gesetz der Kirche und die Kirche durch ihren vollständigen Anspruch an den Menschen als "ein Ganzes" dem Staat widersteht,(373) überwunden. "Das Ganze", wie es die Kirche im "vollständigen"(374) Gemeinwesen des vollendet gelebten Lebenssystems in der "Phantasie" darstellen würde, "ist nur dann ein Fragment, wenn der Mensch im ganzen in einen besondern Staats- und Kirchenmenschen zertrümmert ist".(375)

ANMERKUNGEN

1. Kapitel:

- 1) H. s Schwester an H. s Witwe, 7.1.1832; H 392
- 2) Tagebucheintr. v. 21. 7. 1785; H 16
- 3) H. s Schwester a. a. O.
- 4) Schn 16
- 5) Lass XXff.; andererseits wendet Hegel sich scharf gegen das private Beschäftigtsein mit der eigenen Religiosität und der eigenen Beziehung auf Gott in der schwärmerischen Mystik (N 366) und im Protestantismus (N 42 ff.), was einen Seitenhieb gegen den privaten Aspekt des Pietismus impliziert (vgl. A 40).
- 6) H 395
- 7) N. IX
- 8) H. s Schwester a. a. O.
- 9) vgl. Tagebucheintr. 6. 7. 1785, H 11
- 10) Rosenkr. 10
- 11) Rosenkranz, H 396 ff.
- 12) Rosenkranz, H 400
- 13) Anm. Hoffmeisters zu AVII, H 415
- 14) Rosenkr. 7
- 15) Rosenkranz
- 16) H 53
- 17) H 52 ff.
- 18) Leipzig 1779, H 87 ff.
- 19) H 94
- 20) H 94
- 21) in der zweiten Hälfte der berner Periode durchgeführt
- 22) "Leben Jesu"
- 23) "Kurzer Begriff aller Wissensch. . . .", Leipzig 1759, H 109 ff.
- 24) H 110/11
- 25) Die Bedeutung der Offenbarung ist in einem Exzerpt aus Wüchs "Kosmologischen Unterhaltungen ..." dahingehend definiert, daß sie uns Christen "eine mündliche, leichtere und richtige Anweisung, weise zu leben und selig zu sterben" gebe, die andere Menschen nicht haben (H 88).
- 26) H 53
- 27) H 63, Anm. 2
- 28) vgl. Hoffmeister 401, Anm. II, zu Schrökh; H 401

- 29) H 137, Sp.v.m.; vgl. Anm.
- 30) H 99, aus "Wünsch, Kosmologische Unterhaltungen für die Jugend" 2. Bd., Leipzig 1779; H 87 ff.
- 31) H 97
- 32) H 63
- 33) H 54
- 34) von einem Kantianer; vgl. H 427, Anm. AVII, 20 u. 21
- 35) H 156 ff.; Verfasser: Aug. Wilh. Rehberg; Berlin 1787
- 36) H 158
- 37) Spinoza, Ethik, Lehrs. 16
- 38) H 157/58
- 39) vgl. H 416, Anm. zu AVII, 2
- 40) H 81, Sp.v.m.
- 41) H 80
- 42) H 81
- 43) vgl. H 414., Anm. AVII
- 44) zit. H 81
- 45) H 81, Sp.v.m.
- 46) vgl. Hoffm. Anm. zu AVII, 21; H 427
- 47) Allg. Lit. -Ztg. "gebe" (Anm. H 156)
- 48) H 156, Sp.v.m.
- 49) H 165 f.
- 50) H 163 f.
- 51) H 158 f.
- 52) H 54
- 53) Zusatz von mir, d. Verf.
- 54) H 37
- 55) vgl. N 134, 363
- 56) Klammer (Zusatz) von Hoffm.
- 57) H 10 (2. 7. 1785, Tgb.)
- 58) Ausg. 1770, 2. T., S. 214 f. (nach H 417, Anm. VII, 4); H 86/87
- 59) vgl. H 403, Anm. zu S. 15
- 60) H 13 f.
- 61) H 35 f.
- 62) H 16
- 63) H 45/46
- 64) "Über die Religion der Griechen und Römer" - ein Aufsatz Hegels vom 10. 8. 1787; H 43 ff.
- 65) vgl. hingegen Jacobis Diktum zur Anthropomorphie
- 66) vgl. "Herr-Knecht"-Kapitel der "Phänomenologie"

- 67) H 44; vgl. Jacobi a. a. O.
- 68) H 44
- 69) H 44
- 70) vgl. Ernst Benz, "Hegels Religionsphilosophie und die Linkshegelianer", S. 248
- 71) Sp. v. m.
- 72) H 44
- 73) H 44
- 74) H 45
- 75) H 45
- 76) H 44
- 77) vgl. Hoffm. 408, Anm. AV
- 78) H 47
- 79) Br. 18
- 80) H 47
- 81) s. "Positivität der christlichen Religion"(N 137-240)
- 82) H 47
- 83) H 47/48
- 84) Hegel kann der Vorwurf nicht erspart werden, daß er mit der "Volksreligion" selbst eine Art frommen "Priesterbetrugs" vornimmt; s.u. S. 97 ff.
- 85) auch Hegels "Volksreligion" benutzt diese Mittel, s.u. S. 97 ff.
- 86) H 46
- 87) H 46
- 88) H 36 (aus Tagebucheintr. ADV Id. Martii 1786; H 35 f.)
- 89) H 144
- 90) vgl. "Phänomenologie"
- 91) vgl. Hoffm. Anm. 1; H 144
- 92) H 87, "Kosmologische Unterhaltungen ..." von Wünsch, 1779
- 93) H 87 f.
- 94) H 88
- 95) H 88/89
- 96) H 88 f.
- 97) H 94; 87, 90 ff.
- 98) H 87 ff.
- 99) H 93
- 100) 7. 8. 85, H 21; 21. 8., H 22
- 101) H 105 ff., aus "Zimmermann über die Einsamkeit ..."
- 102) H 174/75
- 103) vgl. "Phänomenologie"
- 104) H 95, (Wünsch a. a. O.)

- 105) H 56, (Feder a. a. O.)
- 106) H 66, (Feder a. a. O.)
- 107) H 36: "cujus ..."
- 108) H 43
- 109) H 95 (Wünsch a. a. O.)
- 110) H 10
- 111) vgl. die Bedeutung des Begriffspaares "uti-frui" bei Augustinus
- 112) Hoffm. 414/15
- 113) vgl. zu "Masse" und "List der Vernunft" die "Phänomenologie"
- 114) H 46
- 115) H 37 f.
- 116) H 37 f.
- 117) vgl. Runze
- 118) vgl. H 400/01, AI
- 119) H 54; 22.4.1785
- 120) vgl. Fichtes Abgangsrede, Runze
- 121) H 56, 72, 79
- 122) H 47
- 123) vgl. "Phänomenologie"
- 124) "Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter ...";
7.8.1788; H 48 ff.; vgl. besonders die einleitenden Bemerkungen von
Rosenkranz!
- 125) H 115 ff.
- 126) H 421
- 127) Ausrufezeichen v. Hoffm.
- 128) H 50/51
- 129) H 139 f.
- 130) das Wachstum wird lediglich von seiner quantitativen Seite, nicht aber
von der unableitbaren qualitativen und morphologischen Gestaltung her
gesehen
- 131) H 140
- 132) H 426, Anm. VII, 14
- 133) H 92, (aus Wünsch a. a. O.)
- 134) H 13/14, Tgb.v.10.7.1785
- 135) vgl. "besseres nicht als die Zeit, aber aufs beste sie sein"; Gedicht "Ent-
schluß", 1801; H 388
- 136) H 97 (Wünsch a. a. O.)
- 137) H 98 (Wünsch a. a. O.)
- 138) Kuno Fischer, Hegels Leben ..., Hdlbg. 1911, S. 7
- 139) Lehrbuch der allgemeinen Weltgeschichte ..., Berlin und Stettin 1777
(für Lehrer! vgl. H 7)

- 140) H 7
- 141) "Phänomenologie" 564
- 142) H 19, 30. 7. 1785
- 143) H 46
- 144) H 10 .
- 145) H 148 f.
- 146) vgl. "Phänomenologie"; s. Hoffm. Anm. AVII, 14 (H 425): den als notwendig erkannten, "dienstfertigen" Zufall
- 147) H 104/05
- 148) z. B. Schröckhs Weltgeschichte (vgl. H 7, Anm.), der "Praefatio Gesneri" (H 82 ff.) und zahlreicher pädagogischer Werke, die wir schon zitierten; vgl. die "List" im Dienst der Macht in der "Unterredung zwischen Dreien", Oktaviusmonolog, H 6
- 149) Hoffm. AVII, 14; H 425
- 150) Br. 59/60, 2. 11. 1800
- 151) Rosenkr. 21
- 152) Br. 59
- 153) Rosenkr. 8
- 154) H 18/19
- 155) vgl. H 401/02
- 156) H 18
- 157) vgl. citoyen-bourgeois-Beziehung in einem Exzerpt zu einem Aufsatz von Moses Mendelssohn (H 140 ff.); H 141 f.
- 158) H 10; Anm. AII, 9f., H 401 f.
- 159) Unterredung zwischen Dreien, H 3 ff.
- 160) H 112
- 161) H 113
- 162) H 422, Anm. AVII, 13
- 163) Leipzig 1772
- 164) "in einer Erklärung des Ferguson'schen Begriffes des 'public spirit' (I, S. 330 f.)", H 422
- 165) H 422
- 166) H 52 ff.
- 167) H 52
- 168) H 54/55
- 169) H 7
- 170) H 49
- 171) vgl. Anm. v. Rosenkranz am Schluß des Aufsatzes "Über einige ..."; H 51
- 172) H 51

2. Kapitel:

- 1) N1-72
- 2) zur Datierung vgl. N 402 ff.
- 3) Br. 22
- 4) Br. 24
- 5) Lebenslauf Hegels vom September 1804, abgedruckt bei Nohl; N.VIII f.
- 6) wenn Hegel auch die Theologie als "Brotstudium" betrieben haben mag, wie Lukacs (L 34) annimmt, so hat er sich doch ausführlich mit der Problematik der Religion befaßt. Daß ihm allerdings durch das innere Fernstehen zu einem unmittelbaren "engagement" in der Religion ein entscheidender Bereich des religiösen Lebens, das Bekenntnis, verschlossen blieb, könnte seine bei allem Bezug zur Praxis letztlich theoretische Einstellung erklären.
- 7) Br. v. Hegel an Schelling vom 2. 11. 1800; Br. 58 f.
- 8) vgl. H 434 ff.
- 9) Erwähnung verdient in unserem Zusammenhang das Thema der von Hegel zu verteidigenden Dissertation von Bök: "Zu welchen Pflichten und durch welche Reize der Mensch angetrieben werden könne, der auch keine Unsterblichkeit glaubt, und zwar sowohl ohne als auch unter Voraussetzung des Daseins Gottes?" (Tüb. Gelehrte Anzeigen. 98. Stück. Den 9. Dezember 1790.) Zit. H 436
- 10) H 175-192
- 11) der Titel der hierbei zu verteidigenden Dissertation von Le Bret lautet: "De ecclesia Wirtenbergiae renascentis calamitatibus". Vgl. H 438
- 12) H 435
- 13) D 10
- 14) D 10
- 15) G 15
- 16) Hölderlin (und anderen?); dabei blieb auf die Dauer gesehen Hölderlin in näherer Beziehung zum Christentum (verglichen mit der Jugendentwicklung seiner beiden großen Freunde)
- 17) "Eleusis", Gedicht Hegels an Hölderlin, August 1796; Zitat s. H 381
- 18) die Hegel der "objektiven Religion" zuweist
- 19) D 11
- 20) vielmehr war er bestrebt, die beiden Religionen seinem Gedankensystem anzupassen
- 21) D 11; für diesen Gegensatz der "jüdischen Strafgerechtigkeit" und der "christlichen Lehre der Versöhnung", den "Gegensatz von 'positiver' und 'lebendiger' Religion" betont Schneider, wie sehr diese "Unterscheidung" "pietistischer" und "theosophischer" Tradition in Schwaben entstammt (Schn 13 f.)

- 22) vgl. z.B. Nietzsche
- 23) N 26
- 24) Rousseau; Hölderlin, Schelling; Nietzsche u. a.
- 25) N 27
- 26) N 27
- 27) Rosenkr. 40; zit. H 439
- 28) zit. H 430
- 29) N 40
- 30) vgl. 3. Kapitel
- 31) G. Lukacs weist darauf hin, daß Hegel "in der antiken Städteterrrepublik (Polis) nicht eine vergangene gesellschaftliche Erscheinung ..., sondern das ewige Muster, das unerreichte Vorbild für eine aktuelle Umänderung von Gesellschaft und Staat" sieht; L 29
- 32) vgl. N 404
- 33) L 35
- 34) L 36
- 35) Br. 59/60 (2.11.1800)
- 36) L 35
- 37) vgl. Löwith, Von Hegel zu Nietzsche, Stuttgart 1950
- 38) N 18
- 39) L 37
- 40) Br. 12
- 41) H 433
- 42) Br. 12
- 43) L 38
- 44) L 38
- 45) Br. 12; vgl. N 17: "Wenn ..." mit Kant B 98-99, 2: "Der ..."
- 46) Br. 18
- 47) Intensiver befaßt sich Hegel mit Kant erst von der Jahreswende 1794/95 an, vgl. Br. 16
- 48) wenn auch streckenweise modifiziert als "moralische Vernunftreligion", als "Vernunftglaube" im Sinne Kants; D 16
- 49) Br. 16
- 50) vgl. Cieszkowski-Marx; Haerings Ansicht, "Hegel wäre niemals Vorbote einer Revolution geworden"(Hae 98) muß in diesem Zusammenhang und aus prinzipiellen Gründen (totale Immanentisierung des Christentums in der frankfurter Periode) bezweifelt werden; man denke nur an seine Bedeutung für den DIAMAT!
- 51) L 32; die Einseitigkeit in der ausschließlichen Betonung dieses Bereichs durch Lukacs ist aus dessen Marxismus-Leninismus abzuleiten, mit dessen Hypothesen wir uns hier nicht ausführlich befassen können

- 52) das seine Jugendentwicklung weitgehend bestimmte
- 53) vgl. die frühe Kenntnis des deutschen Gegenstücks: Feders "Neuer Emil" (stuttgarter Periode)
- 54) "Sein Held war Rousseau, in dessen Emile, Contract social, Confessions er beständig las", berichtet ein ehemaliger Stiftsgefährte; H 430
- 55) Rousseau 244 ("C.s.")
- 56) Rousseau 242
- 57) eigenartig ist, daß der "Wille", eine Grundkonzeption Rousseaus, i. Ggs. zu Kant-Fichte bei Hegel kaum eine Rolle spielt
- 58) dabei ist ganz rousseauisch die "öffentliche Religion" der "subjektiven" zugeordnet und umgekehrt; vgl. L 60
- 59) Glockner zitiert in diesem Zusammenhang nach Nohl (12) "Durch den Verstand werden die Grundsätze nie praktisch gemacht", unterschätzt aber die Bedeutung Lessings für die Beantwortung der religionsphilosophischen Wesensfrage nach Gott und seinem Verhältnis zum Christentum bei Hegel; G 18/19
- 60) N 17
- 61) N 10
- 62) L 59
- 63) D 15
- 64) Hegel las nach Rosenkr. (40) in Tübingen "die Briefe über Spinoza" H 439
- 65) im Sinne einer Immanenzphilosophie
- 66) der Gedanke der Erziehung des Volks zur wahren Religion vermittelt der Veredlung der "sinnlichen Antriebe" taucht beim jungen Hegel allerdings schon vor Schillers Erziehungsschrift auf
- 67) D 15; Ha 31/32, 36 ff.
- 68) D 13; man beachte besonders den Hinweis auf die gemeinsame Lektüre der "Briefe Jacobis über Spinoza" mit dem "Bekenntnis Lessings zu dem 'Ein und All'"
- 69) Br. 16; Klammern vom Herausgeber
- 70) Br. 24
- 71) H 430 (aus dem Bericht eines ehemaligen Stiftsgenossen)
- 72) Br. 12: "stiller" "Einfluß"
- 73) vgl. Br. 11-45, wo sich in fast jedem Brief Hinweise und Anspielungen finden
- 74) Br. 12
- 75) darauf verweist auch Lukacs i. Zshg. mit Hegels mangelndem Interesse für Erkenntnistheorie, L 31
- 76) vgl. Schelling an Hegel am heil. Dreikönigsabend, 1795, Br. 15
- 77) vgl. Nohls Hinweise, N 404
- 78) Br. 17
- 79) Schelling an Hegel, Br. 15; Hölderlin an Hegel, Br. 19; Schelling an Hegel, Br. 22

- 80) D 13
- 81) Br. 18
- 82) Br. 24
- 83) Br. 24; zweite Sperrung vermutlich von Rosenkranz, s. L 38
- 84) Br. 24; Klammer vom Herausgeber
- 85) vgl. L 32, 34; auf die Unhaltbarkeit von Lukacz' marxistischer Hypothese der Scheinproblematik des Moralischen sei i. dies. Zshg. bloß hingewiesen
- 86) Materialien zu einer Philosophie des subj. Geistes (1793-94); H 196
- 87) Materialien ..., H 215
- 88) Materialien ..., H 197; vgl. Zeilenanmerkung v. Hoffm., H 453
- 89) bzw. der Seele, vgl. Anm. 91; auch "Bewußtsein" wird noch unter "Psychologie" behandelt
- 90) Reinhold, Elementarphilosophie, § 1; zit. Hoffm. in Zeilenanm. zu "Materialien ...", H 453; vgl. auch H 452 (Frage des Wolffianismus)
- 91) H 199: "der Seele Grundkraft vorstellende Kraft", aus Tetens, Philos. Versuche I, 26, 590, 598, 615; zit. H 453; vgl. H 452
- 92) Hölderlin, schon tief in Naturversenkung und Griechenbegeisterung, schrieb diese Worte im Februar 1791 in Hegels Stammbuch; vgl. Rosenkranz IV f. - Rosenkranz' Meinung, daß Schelling bis zu seiner Schrift von der "Weltseele" Hegel nicht zum konsequenten Pantheismus angeregt habe, ist durch den Brief von Schelling an Hegel vom 4. 2. 95 widerlegt
- 93) Br. 18
- 94) N 27
- 95) "Über einige Vorteile, welche uns die Lektüre der alten klassischen griechischen und römischen Schriftsteller gewährt", H 171. Der Ausdruck "Seelekräfte" erinnert nach Hoffmeister am ehesten an Winckelmanns "Fähigkeit der Empfindung des Schönen in der Kunst", - "in dessen gleichnamiger Abhandlung (Dresden 1763) diese Fähigkeit übrigens als das Übergreifende über Person und Sache erklärt wird", H 441
- 96) N 29
- 97) N 28
- 98) L 33; zu der Verwandtschaft der "überindividuellen Einheit" des "Volksgeistes" mit der "volonté générale" Rousseaus vgl. Hae 97
- 99) L 33
- 100) "Über einige Vorteile ...", H 172
- 101) N 28, vgl. weiter: "- bevölkerte und zauberte sich ... lebendige Bilder, auf die er die großen Ideen seines eigenen Herzens mit der ganzen Fülle hoher und schöner Empfindungen übertrug. -"
- 102) vgl. Feuerbach, Marx, Stirner
- 103) N 71, Sp. v. m.

- 104) N 355
 105) N 70
 106) N 29; vgl. das Mißverständnis des "Ödipus" (N 70), das von "Schadloshaltung" spricht, wo es um die Sinnfrage geht
 107) N 55; vgl. über Vorsehung und Moira N 22/23
 108) N 28
 109) N 23
 110) N 54
 111) "Alles, selbst die Ausschweifungen der Bacchanten waren einem Gotte geheiligt", N 27
 112) J. H. W. Rosteutscher (Die Wiederkunft des Dionysos, Bern 1947)
 113) vgl. PhdG
 114) vgl. "Zauber von ... Zeremonien", N 23
 115) Br. 16, Klammer vom Herausgeber
 116) vgl. H.s. Hinweis auf Lessing, N 17
 117) (Heidegger); vgl. über den Terminus "Haus" als Bild der Ganzheit des Gottesreichs im "schwäbischen Pietismus" Schn 146
 118) N 17
 119) N 17; zum Ideal des "citoyen" in der Entgegensetzung zu Christus s. N 32
 120) N 17
 121) L 35, 36
 122) N 15
 123) die Weisheit als oberste Tugend scheint der schwäbischen Theosophie eigentümlich zu sein. Als höchstes Tugendziel absolut gesetzt, ist sie unchristlich. - Der "geistige Erwecker Hölderlins", der tübinger Repetent Carl Philipp Conz, der bezüglich der Idee "lebendiger Religiosität" (zumindest mittelbar durch den Freund) auf Hegel Einfluß ausgeübt haben dürfte (Schn 13 f.) veröffentlichte 1783 das folgende Gedicht:

" Der große Geist.

Hoch weht der Geist des Herrn einher
 Durchs Schöpfungsall, durchs weite Meer;
 Durch jeden Pulsschlag der Natur;
 Durch jedes Stäubchen jeder Flur.

Der Geist des Herrn noch höher quillt
 Im Menschen, seiner Gottheit Bild;
 Am höchsten in des Weisen Brust,
 Des Himmels Zier, der Erde Lust .. "

(zit. Schn 14). Während die erste Strophe noch weit und durchaus mit dem christlichen Gottesbild vereinbar ist, bringt die zweite die theosophische Einengung. - In seinem für die Erforschung der Lehren Schellings und

Hegels außerordentlich aufschlußreichen Werk über deren "schwäbische Geistesahnen" schildert Schneider die theosophische Weisheitslehre "des schwäbischen 'sensus communis'": "Nicht so sehr Gefühl, Ritus oder sittliche Tat führen zu Gott, sondern Erkenntnis: Wissen ist magischer Gotteszwang, das Ziel ist, 'Gott zu haben in der Erkenntnis', besonders in der Zentralanschauung" (Schn 150)

124) N 56

125) N 37

126) N 37

127) N 28

128) N 29

129) L 43

130) vgl. N 29

131) Br. 12

132) Br. 17

133) Br. 17/18; angesichts solcher und ähnlicher Äußerungen muß gegenüber Haering bezweifelt werden, daß Hegel mit Errichtung der Volksreligion nicht die "Auflösung" der "bestehenden Kirche" beabsichtigte; es handelte sich für ihn nicht bloß darum, das Bestehende zu beleben; vgl. Hae 49

134) Br. 17

135) H 171

136) H 171

137) H 172

138) H 171 f.

139) H 171

140) H 171 f.

141) ein Gedanke, der die Kritik des Christentums schon lange (vgl. Friedrich II. von Hohenstaufen) durchzieht und im 19. Jahrhundert seine höchsten Triumphe feiert (vgl. z.B. de Lubacs Hinweis auf Nietzsche (deLubac 42) und Bakunin (deLubac 335/6, Anm. 85))

142) N 52

143) N 52

144) N 53/54

145) Br. 13 f.

146) N 54, Anm. a)

147) Br. 17

148) Br. 18

149) N 54

150) Fragment 4 von "Volksreligion und Christentum" stammt schon aus Bern, vgl. N 403

151) N 52

152) N 52

153) Eine Ausnahme scheint hier das "Gefühl der Dankbarkeit" (Ephr 29) der "wahren" Religiosität (N 10) zu machen. Hierbei ist jedoch zu beachten, daß es sich für den Aufgeklärten der antikisierenden Vernunftreligion gegenüber diesen Phänomenen kindlicher Religiosität nur um die Betrachtung, den Genuß (N 11) rührender "Einfalt" (N 10) handelt. - Der "freie Dank" und die "freie Liebe", welche Ephraim (Ephr 29) zitiert, beziehen sich auf die "Amme" des jungen Griechen, mithin auf ein bloß relativ wertvolles Entwicklungsstadium in der "Erziehung des Menschengeschlechts" (über die Rolle der "Amme" vgl. N 28 f.). Ihre relative "Wahrheit" gründet sich auf die Projektion der "Gefühle" des Griechen auf den "undurchdringlichen Schleier" der "Gottheit" (N 28/29)

154) N 52

155) Br. 18

156) N 9

157) Gegen Lukacs (L 48) muß festgehalten werden, daß H. nicht den "Glauben an sich" ablehnt, sondern lediglich den "positiven". Allerdings erhebt sich tatsächlich die Frage, was die Aufklärungsreligion noch mit wahrer Religion gemein habe

158) N 9

159) Br. 17

160) N 357

161) Orphik z. B.

162) N 357

163) 10. Jan. 92

164) H 176

165) Klammer von mir, vgl. H 175

166) N 22

167) vgl. stuttgarter Periode

168) H 184 (3. Predigt)

169) N 9

170) H 182 (3. Predigt)

171) N 66

172) Einschub von Nohl, N 67

173) N 67

174) N 360

175) N 360

176) N 21

177) N 21

- 178) N 71
- 179) Br. 20 ff.
- 180) Br. 24, Klammer vom Herausgeber
- 181) N 356
- 182) N 48
- 183) N 6 ff.
- 184) N 8
- 185) N 61
- 186) N 48
- 187) vgl. Kr. d. pr. V., A 233 f.
- 188) Br. 17
- 189) N 53
- 190) N 23
- 191) N 3
- 192) N 3
- 193) N 3
- 194) N 48
- 195) Für diese Periode gilt noch uneingeschränkt Lukacs' Hinweis, daß sich der junge Hegel nicht mit erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen beschäftigte (obwohl er notwendig, nun allerdings ungeklärt, gewisse Ansätze benutzen muß)
- 196) N 48, Sp. v. m.
- 197) N 48
- 198) N 53
- 199) vgl. N 49
- 200) N 61
- 201) N 8 f.
- 202) Nath. IV 7, zit. N 10
- 203) N 10
- 204) N 6
- 205) N 6
- 206) N 7
- 207) N 7
- 208) N 7
- 209) vgl. N 7 mit N 8
- 210) N 8
- 211) N 8
- 212) vgl. N 3/4
- 213) N 11; zur Religion des Frohsinns, der Liebe und der Dankbarkeit s. Ephr. 28 ff., vgl. z. B. N 6/7, 29
- 214) N 53

- 215) N 54
216) vgl. "Bürde" des "Gedächtnisses", N 7/8
217) also schon im Sinne des "Vernunftglaubens", der "objektiven Lehren" der Volksreligion, s. N 20
218) N 48
219) N 49
220) N 7
221) N 356
222) N 355; vgl. Fichte, V.e.Kr.a.O., Einleitung
223) vgl. Fichte, V.e.Kr.a.O., Einleitung
224) N 6
225) N 9; N 6
226) N 48
227) N 14
228) N 14/15
229) N 21/22
230) im Gegensatz zu Haering muß gesagt werden, daß Hegel zwar die rationalistische Vernunftreligion aufgibt und sein Hauptinteresse der Volksreligion zuwendet, daß aber die vollkommene praktische Vernunftreligion, nur wenigen erreichbar, letztes Ziel bleibt und die Volksreligion, schon wegen ihrer Herstellbarkeit, "für uns", - die Aufgeklärten, - keine absolute Wahrheit mehr besitzt, vgl. Hae 64; s.a. Hae 87, wo Haering selbst vom Gegensatz der "reinen Vernunftreligion im guten Sinn" und der sinnlicheren "Volksreligion" spricht; die Einschränkung "fürs Volk" gilt auch für die von Haering hervorgehobene "berechtigte Positivität" (besser: 'zweckmäßige'), vgl. Hae 169 ff.; - inwiefern die für Hegel zugrundeliegende Mythostheorie notwendig zum Nihilismus führt, ist an anderer Stelle zu untersuchen
231) N 44
232) N 51
233) N 50
234) N 5
235) N 356
236) N 3
237) N 356
238) N 19; nur in diesem Zusammenhang kann die Privatreligion relativ vorteilhafte Bedeutung haben, vgl. Hae 87, - allerdings lediglich für denjenigen, der noch nicht die wahre Vernunftreligion besitzt - den Vernunftglauben
239) N 19 f.
240) N 12 f.

- 241) N 20; 21/22; die Privatreligion kann demnach nicht vor der wahren Vernunftreligion bestehen (im Gegensatz zu Haerings Interpretation, Hae 87); selbst ihre relative Bedeutung für die Privatbildung erscheint gegenüber der irrationalen Kraft der öffentlichen Religion überflüssig oder zumindest zweifelhaft
- 242) vgl. N 49
- 243) in einer folgenschweren Verständnislosigkeit gegenüber diesem allerpersönlichsten Anruf
- 244) N 359
- 245) N 360
- 246) N 50, über die "Fortschritte der Vernunft" vgl. N 37
- 247) vgl. den gesamten Briefwechsel mit Schelling in dieser Periode; daß Hegel in Schelling den Mitkämpfer sieht, zeigt sich deutlich im Brief H.s an Sch. vom Heiligen Abend 1794, Br. 11
- 248) Br. 16, Klammer vom Herausgeber (?)
- 249) Br. 16/17
- 250) vgl. das Jugendgedicht von Marx: "Des Verzweifelnden Gebet", in dem in erschütternder Weise der Haß bereits universal geworden ist (Karl Marx, Ges. werk, I, 2. Halbband, S. 30-31; zit. de Lubac 340)
- 251) N 50
- 252) N 34
- 253) N 48
- 254) Br. 18
- 255) Br. 18
- 256) N 27
- 257) N 26
- 258) Zusatz von Nohl
- 259) Sperrung und Unterstreichung von mir
- 260) N 17; die Volksreligion ist nicht nur prinzipiell religionsphilosophisch ein Relativum, sondern auch in ihrer Beziehung zur Politik. Wie sie in einem glücklichen Volk, das sein Gemeinschaftsleben voll auslebt, lediglich ein wenn auch sehr wichtiges Moment des frei entfalteten Volksgeistes ist, so verkörpert sie in der volkspädagogischen Konstruktion Hegels ein mögliches Mittel, dieses glückliche Gemeinschaftsleben (der Griechen) wiederzuerwecken. In beiden Fällen aber ist die Religion nicht das höchste Prinzip, welches das "Gemeinschaftsleben" trägt (im Gegensatz zu Steinbüchels Ansicht, St 182), sondern bloß ein Moment des Ganzen des "Volksgeistes" (St 187), - wenn auch Hegel ihre Bedeutung so hoch einschätzt, daß er von ihr und nicht vom rein Politischen her die Reform des Gesamtlebens versucht (man vergesse jedoch darüber nicht die alsbald in einigen seiner Ju-

gendschriften formulierten Vorschläge zur Verfassungsreform). - Dennoch hieße es, die praktische Tendenz besonders dieser frühen Entwicklungsphase Hegels überzeichnen, wenn man wie Lukacs von der "Umgestaltung der gesellschaftlichen Wirklichkeit durch den Menschen" als dem "Zentralproblem seines Denkens" spräche (L 32). Das Schema des "Ganzen" als eines metaphysischen Begriffs dürfte unbewußt schon den ersten philosophischen Formulierungen Hegels zugrundeliegen (vgl. besonders die stuttgarter Äußerung, jedes Gute habe auch seine böse Seite). Dieses Ganze selbst aber jenseits der volksreligiös-politischen Aufgliederung begreift Hegel, die scheinbare Ganzheit der Volksreligion überschreitend, als absolut-religiös vollendet erst in der Vernunftreligion als höchster und letzter Verwirklichung des Menschen (Stufe der Weisheit)

261) N 13

262) N 13

263) N 13

264) N 13

265) vgl. dazu Iljin, 18 f.

266) N 14

267) N 18

268) dieses Bemühen ist unkantisch, da nach Kant Philosophen und "Volk" gleichermaßen dem Gesetz der Freiheit im kategorischen Imperativ gehorchen

269) über den Einfluß von Kant oder Mendelssohn auf den Gebrauch dieses Wortes vgl. N 404

270) N 14

271) N 50

272) N 17

273) N 16

274) N 19

275) N 19

276) N 19

277) N 20 f.

278) N 21

279) N 21

280) N 21

281) N 22

282) N 23

283) N 23/24

284) N 24

285) positiv vielleicht auch, um eventuelle Leser seiner möglicherweise zur Veröffentlichung bestimmten literarischen Erzeugnisse nicht vor den Kopf zu stoßen. - Zu "Mythos": Einfluß der Thesen Schellings? (Schelling,

Über Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt, in
Paulus' "Memorabilien", 1793; Sämtl. Wke., I, 1, Stgt. u. Augsburg. 1856)

286) N 24

287) N 26

288) N 26

289) N 26

290) N 20

291) N 26

292) (Husserl)

293) N 26

294) N 26 ff.

295) N 27

296) N 50, Sp. v. m.

297) N 26

298) N 8

299) N 23

300) N 8

301) N 4

302) N 5

303) N 39

304) N 37 ff.

305) N 28 f., N 6

306) N 36 ff.

307) N 37

308) N 37

309) N 38

310) N 39

311) N 70 f.

312) N 27

313) N 359

314) N 49

315) N 49, Sp. v. m.

316) N 49

317) N 49

318) N 49

319) N 50

320) N 49; vgl. "Leben Jesu"

321) abgesehen von der historischen Unhaltbarkeit dieser "Elends"theorie des
unglücklichen Bewußtseins des nicht voll ausgelebten Lebens (wie sie in
ähnlicher Form bei Marx und Nietzsche wiederkehrt) hinsichtlich der Kon-

stanz der christlichen Religion in und über glücklichen und unglücklichen Zeiten oder Staats- und Gesellschaftssystemen, ist durchaus festzuhalten als einer der großen Siege des Christentums über die gefallene Natur und eine besondere Ausprägung seiner Liebe: daß es auch eine Religion des E-
lends ist und die "Mühseligen und Beladenen" in sich aufnimmt. Christus ist der "vollkommene Arme".

322) N 70

323) N 70

324) N 58

325) N 49

326) N 70

327) N 360, N 41

328) N 41

329) N 41

330) N 55

331) N 50; den offenen Widerspruch zwischen der "Selbstgenügsamkeit" und der "Beförderung" hebt Hegel erst nach der metaphysischen Wende auf, wo er Gott, Moralgesetz und absolutes Ich identifiziert

332) N 51

333) N 51

334) N 51

335) N 51

336) N 52

337) N 54, 58/59

338) N 59

339) N 59, 51

340) N 53 f.

341) N 56 f.; das Volk braucht die Personifizierung als Vermittlung des praktischen Vernunftgesetzes durch die Phantasie; bei Haering hieße es bezüglich der Positivität der Person Jesu darum besser: 'naturgemäße' (dem derzeitigen Entwicklungsstadium des Volkes angemessene), 'pädagogisch zweck-
entsprechende' Positivität statt "gute", vgl. Hae 172, 173, 175/76, 177

342) N 67; für Hegel bleibt die wahre Religion die Vernunftreligion, ohne daß er die Fundamente von Religion untersucht hätte, - - dann hätte er die Un-
wahrhaftigkeit des Versuchs, eine Religion "fürs Volk" herzustellen, erken-
nen müssen, ebenso wie die Unmöglichkeit, wahre Religion auf ein natür-
liches Bedürfnis zurückzuführen, da Religion ihr Ziel im Absoluten sucht
und nicht in der Projektion subjektiver Empfindung

343) N 67

344) N 67, erste Sp.v.m.

- 345) N 70 f., Sp.v.m.
346) N 57
347) N 67
348) N 67
349) N 69
350) N 67 f.; vgl. "Leben Jesu"
351) N 62
352) N 64, Sp.v.m.; eine umfassende Analyse der Thematik der "Beruhigung" des Menschen gegenüber der "Berechtigung der Gewissensunruhe", der "Macht des Bösen im Menschen" und "seine Selbstbedrohung durch seine Freiheit" (Ephr 110) - welche von Hegel vergeblich versucht werde - gibt Ephraim im letzten Drittel seiner Arbeit (Ephr 65 ff.)
353) N 64 f.
354) Hegel spricht immer lediglich von "Versöhnung," nie von "Erlösung"
355) N 68 f.
356) N 32
357) N 33
358) N 33 f.
359) N 34 f.
360) N 53
361) H 184 ff.
362) H 184
363) N 18
364) N 18
365) H 174
366) N 18
367) N 45
368) N 18
369) N 18
370) N 71
371) s. frankfurter Periode
372) N 22
373) so bleibt auch die Lehre von der Auferstehung des Leibes unverstanden (N 55)
374) H 430
375) N 28 f.
376) N 70
377) N 22
378) N 20
379) N 24/25
380) s. a. N 355

- 381) N 25
- 382) N 26
- 383) N 25, Anm. a)
- 384) N 357, N 33
- 385) N 44
- 386) N 54
- 387) N 55, Zusatz von Nohl!
- 388) N 54
- 389) N 56
- 390) N 56
- 391) N 55
- 392) N 48
- 393) N 26
- 394) N 71
- 395) N 70
- 396) N 70 f.
- 397) N 71
- 398) H 171/72
- 399) N 30 ff.
- 400) N 59, Unterstreichung von mir
- 401) N 59
- 402) N 183, 184
- 403) H 181
- 404) H 172
- 405) N 44
- 406) N 44
- 407) N 41
- 408) N 31
- 409) in späteren Jahren gewinnt Hegel ein tieferes Verhältnis zum Mönchtum -
allerdings auch da nur zu dessen spekulativem Leben, vgl. Vorrede zur
ersten Ausgabe der "Wissenschaft der Logik"
- 410) N 61
- 411) N 65
- 412) N 66
- 413) N 38
- 414) N 42
- 415) N 356
- 416) N 17, Sp.v.m.
- 417) Br. 18, Sp.v.m.
- 418) Br. 9
- 419) Br. 18, Sp.v.m.
- 420) Br. 16

3. Kapitel:

- 1) Jetzt werden auch erst die Anregungen wirksam, welche Hegel seine ber-
ner Lektüre bot. Sie wird uns von Rosenkranz wie folgt überliefert:
"Welche speziellen theologischen Studien er in der Schweiz gemacht hat,
läßt sich nicht wohl angeben, weil er in seinen Papieren selten einen Na-
men nennt. Das von Paulus damals edierte theologische Journal der Me-
morabilien, Mosheim's Schriften, die Kommentare des Hugo Grotius,
hin und wieder der Name Kants und Fichte's, Spinoza's Tractatus
theologico-politicus, Marivaux's Romane, von denen er urteilte, daß
sie der klösterlichen Asketik und ihrer Unnatur in Frankreich den Hauptstoß
gegeben, Forster's und anderer Reisebeschreibungen nebst der Allge-
meinen Jenaer Literaturzeitung sind das Einzige, was sich anführen läßt".
(Rosenkr. S. 48, zit. H 448 mit Stellenhinweisen)
- 2) Br. 24
- 3) Br. 20 ff.
- 4) "Auch für uns sind die orthodoxen Begriffe von Gott nicht mehr"(Br. 22),
schreibt Schelling mit Bezug auf das berühmte Gespräch Lessings mit Jaco-
bi (Fr. H. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza in Briefen an Herrn Moses
Mendelssohn, Breslau 1785, zit. Hoffm., Br. 436, Anm. 3 zu Brief 10).
Der entscheidende Teil des Gesprächs lautet: "(Lessing): ... Die ortho-
doxen Begriffe von der Gottheit sind nicht mehr für mich; ich kann sie nicht
genießen. 'Hen kai Pan'. Ich weiß nichts anders Ich (Jacobi, e. A.,
K. W.): Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden. Lessing:
Wenn ich mich nach jemand nennen soll, so weiß ich keinen andern. Ich:
Spinoza ist mir gut genug; aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem
Namen finden! Lessing: Ja! Wenn sie wollen! ... Und doch ... Wissen
Sie etwas besseres?..." (F. H. Jacobi, Über die Lehre des Spinoza ..., S. 54;
F. H. Jacobi, Wke., IV, I, Lpzg. 1819)
- 5) Br. 22
- 6) Br. 22, 23 f., 27/28, 29 f., 36, 37
- 7) Schelling, Vom Ich als Prinzip der Philosophie ..., Tübingen 1795 und die
kurze Darstellung seiner Metaphysik und Religionsphilosophie Br. 22
- 8) Br. 25, 29; gegen Haering muß eingewendet werden, daß die schellingsche
Darstellung der "Lehre vom absoluten Ich" für die Neubegründung von He-
gels praktischen und seinen künftigen theoretischen Gedankengängen glei-
chermaßen im Sinne der nunmehrigen absoluten Herrschaft des Immanenz-
prinzips außerordentlich wichtig war, wenn Hegel jetzt auch noch nicht zum
System weiterschreitet, - vgl. Hae 200, 208/209/10. Haering unterstellt
Hegel weiter auch für die berner Spätperiode anscheinend eine theistische
Religionsphilosophie, wenn dieser davon spreche, Gott dürfe in der "leben-

digen Religion" "den Menschen nicht als bloßes Objekt gegenüber haben". Für diese Sicht eines Verhältnisses von Gott und Mensch von Gott her sind keine Belege vorhanden, und die neue Religionstheorie Hegels schließt ein persönliches, auf Transzendenz begründetes commercium aus (Hegel zieht den Begriff "Gottheit" dem von Gott vor); vgl. Hae 253, 255. - Der gleiche Einwand muß gegen Steinbüchel erhoben werden, der von einer "Wechselgemeinschaft von Gott und Mensch" spricht (St 203, 204)

9) Br. 24

- 10) N 75, Sp. v. m.; dieser erste Satz des "Lebens Jesu" widerlegt Diltheys These, Hegel habe im Leben Jesu noch am Theismus Kants festgehalten (D 21). Zweifellos ist der Einfluß Kants im "Leben Jesu" deutlich sichtbar, vor allem sein Vorschlag einer "Umdeutung der biblischen Schriften im Sinne 'einer reinen Vernunftreligion'" in der Schrift über "Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft", 1793, worin ein Paragraph lautet: "Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben" - (D 21). Aber Kant wird vom jungen Hegel eindeutig spinozistisch interpretiert, wie aus dem ersten Satz des "Lebens Jesu" hervorgeht.
- 11) N 238; das Moment der Existenz ist außerachtgelassen bzw. es wird dogmatisch vorausgesetzt, daß die Vernunft ihr Sein selbst begründe; vgl. den entsprechenden intellektualistischen Ansatz bei Hegels Anreger Schelling in dessen Schrift "Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" (Tübingen 1795), die Schelling ihm am 21. 7. 95 zuschickt, in einem Zusatz der 1. Auflage: "Auf meinem Ich ruht alles Dasein; mein Ich ist alles, in ihm und zu ihm ist alles was ist: ich nehme mein Ich hinweg und alles, was ist, ist nichts"(Sch I, 193). Hier wird, besonders auch gegenüber dem späteren Schelling, deutlich sichtbar, wie die Frage der Existenz noch völlig dogmatisch beantwortet wird. Die Lösung des in sich selbst stehenden absoluten Ich, bei Hegel als "Vernunft", ist stillschweigend vorausgesetzt, ohne daß die Frage der Existenz überhaupt gestellt wird. - Zwei weitere Beispiele: das Ich "bringt sich durch sein Denken selbst - aus absoluter Causalität - hervor" (Sch I, 167); in der von Schelling schon am 4. Februar 1795 zusammen mit seinem epochalen Brief an Hegel übermittelten Schrift "Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt" (Tübingen 1795) heißt es: das Ich "setzt sich selbst (durch absolute Causalität)" (Sch I, 97)
- 12) N 89; vgl. Joh. 5, 17 ff.
- 13) N 80; vgl. Joh. 3, 16
- 14) N 80
- 15) N 89; vgl. Joh. 5, 24
- 16) N 79; vgl. Joh. 3, 5-8

17) N 105

18) Aus dieser Sicht des "Lebens Jesu" geht hervor, daß die Jugendversuche Hegels keineswegs nur aufs "Praktische" beschränkt waren, sondern daß tiefgehende metaphysisch-religionsphilosophische Spekulationen zugrunde liegen, wenn sie auch vielfach von Moralismus und Sozialphilosophie verdeckt scheinen.

19) Br. 22, Schelling an H. (4. 2. 95); Gott=Ich, eine Behauptung, die Fichte nie aufgestellt hatte, Gott=Ich, s. a. Anm. Schellings, Smtl. Wke., I 168 f.

20) Br. 22, Schelling an H. (4. 2. 95)

21) Br. 21, " " " " , vgl. Br. 18 (H. an Sch.)

22) N 126; Joh. 14, 12

23) "das Ewige" etc.; Abdruck des Gedichts Br. 38 ff.

24) Eleusis, Br. 38; die Streichung dieser und der folgenden zitierten Zeilen ist insofern unerheblich, als die hier impulsiv geäußerten Intuitionen in Zeile 70 ff. ("Schon der Gedanke ...") wiederaufgenommen werden, worauf Asveld (A 114, Anm. 3) mit Recht hinweist

25) vgl. Iljin; 48 ff.

26) Br. 38

27) Br. 38

28) Br. 38, 39

29) Br. 39

30) Br. 38/39; diese Darstellung taucht ebenfalls in Zeile 70 ff. ("Schon der Gedanke ...") wieder auf; s. o. Anm. 24)

31) Br. 38, 39

32) Br. 39/40

33) Br. 39

34) diese Gottheit ist in der poetischen Metapher Ceres, die deifizierte fruchtbare Naturkraft ("Ceres" s. Br. 39). Die Vorstellung einer natürlichen "Gottheit", so sehr sie sich auch in konkreten Gestalten "persönlich" entfalten mag, ist mit einem wahrhaft persönlichen Theismus unvereinbar und müßte gegen Haering (Hae 289/90, 291, 292) als ein konkreter, beziehungsreich entwickelter Pantheismus, aber eben doch als Pantheismus bezeichnet werden. Der Terminus "mystisch" sollte - dies gegen Dilthey - in diesem Zusammenhang nicht gebraucht werden (besser: "mysteriös"), da er in der christlichen Tradition streng definiert ist (entsprechend bei Plotin) und sich nicht auf ein All-Gefühl oder das Erlebnis von Gestalten der Phantasie bezieht. Zwischen Mysterien und Mystik besteht ein qualitativer Unterschied: derjenige von "Inbegriff der Natur" und "Übernatur"

35) N 361

36) N 75

- 37) Ausrufezeichen von mir, vgl. Anm. 11)
- 38) N 361, "Schelling S. 32"; Anm. Nohls (N 361, Anm. 2): "Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie 1794"
- 39) Sp. v. m.
- 40) Br. 22
- 41) H 219 ff.
- 42) H 219
- 43) H 219
- 44) N 75
- 45) Br. 24, Klammer vom Herausgeber
- 46) N 92, Sp. v. m.
- 47) N 119
- 48) N 119
- 49) N 362
- 50) vgl. Br. 24
- 51) N 123
- 52) N 84
- 53) Br. 24
- 54) N 92
- 55) N 238
- 56) N 238
- 57) N 362
- 58) N 119
- 59) N 120
- 60) N 111
- 61) Luk. 16, 15
- 62) N 81
- 63) N 99; vgl. Mt. 17, 24-27
- 64) N 119
- 65) N 79
- 66) vgl. die verkehrte Welt des "Spiegels", N 226
- 67) N 366; vgl. N 70 f. (gegen Ende der Revolutionsperiode verfaßt)
- 68) N 362
- 69) H 224
- 70) H 234
- 71) H 231
- 72) H 232; die Sperrungen sind vermutlich alle von Rosenkranz, vgl. Hoffm. 48, Anm. 1
- 73) Br. 38, 39
- 74) Br. 39

- 75) Br. 38
- 76) Br. 38
- 77) Br. 39
- 78) Br. 39
- 79) Br. 39
- 80) Br. 32
- 81) vgl. Anm. 5 zu Brief 14, Br. 439
- 82) Br. 32
- 83) N 363
- 84) N 98
- 85) N 120, Sp. v. m.
- 86) N 238
- 87) N 238, 237; die Sinnlichkeit, das unableitbar Einzelne und die Existenz sind und bleiben Hegels Hauptgegner, die sein System sich nicht schließen lassen
- 88) N 238
- 89) das, was das Alte Testament die Hurerei nach dem Abfall von Gott nennt, oder damit gleichsetzt
- 90) N 81; vgl. Joh. 4!
- 91) N 234
- 92) N 97
- 93) N 77 f.; vgl. Lk. 4, Mt. 4
- 94) N 238
- 95) "Leben Jesu"
- 96) N 235
- 97) N 234
- 98) die Frage nach dem Existenzgrund oder -ursprung seines Systemansatzes wird von Hegel nicht gestellt
- 99) die Beziehung auf Liebe und Gnade sieht Hegel hier nicht
- 100) N 235
- 101) N 103
- 102) N 220
- 103) N 162
- 104) N 179
- 105) N 162
- 106) N 93
- 107) Br. 40
- 108) Br. 38
- 109) Br. 40
- 110) N 114

- 111) N 93; vgl. Mt. 13
- 112) N 123; vgl. Mt. 24
- 113) Br. 24
- 114) Br. 39 f.
- 115) N 153
- 116) N 361
- 117) N 362
- 118) N 75
- 119) in gewissem Sinn auch für Hegel, als er für sich den Bereich der Religiosität entdeckt, vgl. neues Vorwort zur "Positivität der christlichen Religion" und die entsprechenden anderen frankfurter Versuche (s. frankfurter Periode)
- 120) Nathan, vgl. N 170
- 121) N 170
- 122) N 158
- 123) N 122
- 124) N 120
- 125) N 128, Sp. v. m.
- 126) N 164, Sp. v. m.
- 127) N 164
- 128) N 234
- 129) N 128
- 130) N 362
- 131) N 234, Sp. v. m.
- 132) N 217
- 133) N 214-30
- 134) Br. 39
- 135) N 214 ff.
- 136) N 214, 221
- 137) N 214
- 138) N 222, faktisch-naturalistisches Erklärungsprinzip für den Wandel der Religion!
- 139) N 223
- 140) N 217
- 141) N 214
- 142) N 223 f.
- 143) N 219
- 144) N 219, 220, 224
- 145) N 217
- 146) N 215
- 147) N 217 f.

- 148) N 217; der Mythos ist Hegel wertvoller als die Legende (H 241/42), weil jener aus dem natürlichen Leben (Br. 39) des Volkes, seinem "Kindersinn" (H 241) erwächst, während die Legende der "christlichen Einbildungskraft" (H 241/42) entstammt
- 149) dem Gegensatz der freien subjektiven Volksreligion, s. Hae 89, (und der Vernunftreligion)
- 150) N 175
- 151) N 233 ff.
- 152) N 233, Sp. v. m.
- 153) N 234
- 154) N 233 f.
- 155) N 157
- 156) N 161
- 157) N 156
- 158) "Leben Jesu"
- 159) N 157, Zusatz vom Herausgeber. Das letztere Ziel wird mit der Schrift über die "Positivität der christlichen Religion" verfolgt.
- 160) N 154; Sp. v. m.
- 161) N 168; 78, 155
- 162) N 155
- 163) N 127
- 164) N 127
- 165) N 121
- 166) N 158/59, - eine Auffassung, die nach Fichtes "Absichten des Todes Jesu" Jesus alle moralische und religiöse Bedeutung nehmen würde (s. a. §6 des "Versuchs einer Critik aller Offenbarung")
- 167) N 158/59
- 168) Selbsttäuschung, N 159
- 169) N 158
- 170) Anmerkung von mir
- 171) N 160
- 172) N 157
- 173) Das "Leben Jesu", eine der Quellen für Hegels Stellung zur Bedeutung Jesu Christi in dieser Periode, kann nicht als bloße "Vorarbeit" oder Studie über die Rolle, welche die "Person Jesu" in einer Volksreligion - ein Plan, der übrigens immer mehr zurücktritt - spielen könnte, angesehen werden, wie Haering es darstellt (Hae 186 f.). Haering übersieht, daß Hegel hier vor allem eine immanentistische Umdeutung der Lehre Jesu vornimmt unter seiner neuen Voraussetzung, die an der Spitze der Abhandlung steht: "Die reine aller Schranken unfähige Vernunft ist die Gottheit selbst". Das

Leben Jesu, seine Person, tritt demgegenüber in den Hintergrund. Das Fehlen der Wunder u. ä. ist gerade in der lehrhaften Durchführung des immanentistischen Ansatzes begründet

- 174) N 98
- 175) N 90, 176
- 176) N 98
- 177) Mt 12, 8
- 178) N 119, Sp.v.m.; vgl. Joh. 12, 20-25
- 179) N 130
- 180) N 130
- 181) bemerkenswert ist das "ein" gegenüber der Einmaligkeit des "der"
- 182) N 99; vgl. Lk 9, 23
- 183) N 168
- 184) "wenn seine Lehre sich sonst verbreitet hätte", N 363
- 185) N 161
- 186) N 158, Sp.v.m.
- 187) N 158
- 188) N 160/61
- 189) N 161, Sp.v.m.
- 190) N 160
- 191) N 161
- 192) N 166, Sp.v.m.
- 193) N 165/66, Sp.v.m.
- 194) N 165, Sperrung und Unterstreichnung von mir
- 195) zur Beschreibung einer solchen s. N 157 f.
- 196) N 162
- 197) N 124; 163
- 198) N 162 f.
- 199) N 163, Sp.v.m.
- 200) N 136
- 201) N 164 f.
- 202) N 169; 126
- 203) N 135
- 204) N 230
- 205) N 231
- 206) N 232
- 207) N 364/65, 222 ff.
- 208) N 224
- 209) N 224; Absolutes=menschlicher Vernunftwille, realisiert in der Republik?
- 210) N 366, vgl. Nohls Hinweis auf "Forsters Ansichten I, S. 29 und S. 71"

- 211) N 221
- 212) N 222
- 213) N 222 - Die Beziehung auf "Antigone" ist gänzlich unangebracht
- 214) Gleichheit der Vermögen scheint für Hegel eine notwendige Bedingung der Republik zu sein, wenn auch nicht mit der Ausschließlichkeit des ökonomischen Materialismus, den Lukacs ihm unterstellt (L 94). Republikanische Gesinnung ist ein anderes Konstituens der Republik - die "Tugend"
- 215) N 222/23
- 216) N 223
- 217) N 224; vgl. die Lehre vom "unglücklichen Bewußtsein" in der "Phänomenologie des Geistes" und bei Marx
- 218) N 224
- 219) N 225 f.; 363/64, 364/65; Religion für Sklaven: vgl. Nietzsche
- 220) N 226 ff., 365 f.
- 221) N 225
- 222) N 125
- 223) N 125; vgl. Joh. 14, 15-26
- 224) N 174, 176 ff.
- 225) N 174
- 226) N 180, 166
- 227) N 181
- 228) N 188
- 229) N 126

4. Kapitel:

- 1) Br. 58
- 2) vgl. Br. 444, Anm. 29, 3
- 3) H 455, Anm. Hoffmeisters "zu D"
- 4) Eine ausführliche Darstellung der "Lösung der gemeinsamen Problematik des Übergangs und der Versöhnung in den Arbeiten über Empedokles und Christus" gibt Hoffmeister in seiner Schrift "Hölderlin und Hegel" (HH 4, 38 ff., 49 f. (Anm. 29)). Hoffmeister weist darauf hin, daß bei Hegel der "Opfergedanke" nicht so stark im Vordergrund steht wie bei Hölderlin. "Das Opfer ist ... nicht Sinn, sondern Folge ..." (HH 49, Anm. 28). Bei Hölderlin ist nach Hoffmeister "schon 1798" eine stärkere Annäherung an Christus feststellbar, wobei Hölderlin den Christus der Evangelien und der gesamten christlichen Tradition weit inniger aufnimmt als sein Jugendfreund; er sieht ihn als den, der "die Leiden der Welt trug an leidender

Brust" und hiermit viel tiefer als "Allversöhnenden", - in dem "der Vater 'sein Äußerstes' an den Menschen" tut, weil er "das Liebendste" ist, "was er hatte" (HH 41 f., Hölderlinzitate von mir gesperrt).

- 5) Mtzg 323; vgl. GXX, 65 ff., 99; für die Vermittlung der "Idee der Schönheit" an Schelling und Hegel sieht Glockner auch Hölderlin als Mitteilenden, schreibt den Ursprung jedoch Schiller zu (G 80). Über die vereinigende Idee der Schönheit (welche nicht, wie Hoffmeister annimmt, lediglich die höchste objektive Einheit im Gegensatz zur höchsten subjektiven Einheit der Liebe darstellt, sondern den Inbegriff des höchsten Wertes, zumindest bei Hegel und Schelling) bei Hölderlin, Schelling und Hegel und die Rückbeziehung auf Plato s. HH 30.
- 6) zit. H 455
- 7) zit. H 280
- 8) N 367, vgl. Hae 289; über die verschiedenen Geistesrichtungen, die sich beim jungen Hegel schon seit der zweiten Hälfte des berner Aufenthaltes immer stärker äußern, sich treffen und vereinigen, gibt Jean Wahl einen kurzen, treffenden Aufriß: "Là où Dilthey entend encore des accents kantians, nous entendrions déjà, nous semble-t-il, plutôt la voix de l'extrême gauche hégélienne ... en même temps que nous pourrions noter l'influence des théoriciens du Génie ... et la ressemblance avec le Christ de Hölderlin, avec sa plénitude et son mépris des lois, avec la conception de Schiller voyant dans le christianisme la suppression de la loi et son remplacement par l'inclination, et enfin le souvenir de l'enseignement des Frères du Libre Esprit, héritiers des gnostiques qui prêchaient l'élévation de l'homme bon au-dessus des lois. Dès la Vie de Jésus, des idées qui ne sont pas kantianes viennent se mêler aux idées de Kant" (W 32/33)
- 9) "Der Geist des Christentums und sein Schicksal"; Titel vom Herausgeber, vgl. N 243, Anm. 1
- 10) N 342, Sp. v. m.
- 11) N 374
- 12) N 388
- 13) N 375
- 14) N 389
- 15) N 375
- 16) N 374, Sp. v. m.
- 17) N 375
- 18) N 382, Sp. v. m.
- 19) N 383
- 20) N 383

- 21) N 383, Sp. v. m.
- 22) N 383/84
- 23) N 384
- 24) N 385
- 25) N 384
- 26) N 385, Sp. v. m.
- 27) N 385; zu Gedanke-Gedachtes s. N 383
- 28) N 311, U. v. m.
- 29) N 311
- 30) N 312, U. v. m.
- 31) über das "musikalische Gefühl" als objektive Erkenntnisquelle (und Maßstab für Teilhabe an der Wahrheit) bei Oetinger vgl. Schn. 63; den "sensus communis" bezeichnet Oetinger auch als "ein 'geistlich-musikalisches Gefühl'" der Harmonie von Makro- und Mikrokosmos (Schn 63 f.)
- 32) N 313, U. v. m.
- 33) N 314 f.
- 34) N 316, Sp. v. m.
- 35) Hegels Hauptanreger für die Idee des "Lebens" dürfte Hölderlin gewesen sein, mit dem er in persönlichem Kontakt stand. Asveld weist darauf hin, daß "die Begriffe Leben, Liebe und Geist" ("les concepts de vie, d'amour et d'esprit", A 126) dem Kreise Kant-Fichte-Schelling fremd sind und zitiert J. Hyppolite über die hölderlinsche Ganzheitskonzeption in ihrer spezifisch Hegelschen Ausprägung: "il est certain que l'idée de vie, l'idée de l'unité profonde de toute vie, et du rapport irrationnel entre notre vie finie et la vie infinie, le *Εν Καὶ Πάν* de Hölderlin, dominant désormais la pensée de Hegel ... Cependant le futur auteur de la Logique ne s'abandonne pas à un mysticisme et à un panthéisme irrationnel, il s'efforce d'élargir la raison pour la rendre apte à appréhender cette vie" (J. Hyppolite, Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, Paris 1948; p. 40) (A 126). Bei all dem ist der Einfluß schwäbischer Theosophie (die durch Oetingers Anlehnung an J. Boehme Verbindung mit gnostischen Gedankengängen besitzt) nicht zu unterschätzen, man denke nur an den Titel eines der Hauptwerke Oetingers: "Theologia ex idea vitae deducta" (Heilbronn 1765, zit. Schn 157). Die Idee der Ganzheit - Hegels oberster Kategorie - ist nach R. Schneider altschwäbisches Geistesgut (Schn 51 ff.). Wiederherstellung der zerrissenen Ganzheit ist danach das Hauptthema der Heilsgeschichte. Sünde wird als Abreißung - allerdings durchaus personal als Sichtrennen von Jesus Christus - verstanden (so zumindest von Ph. M. Hahn, einem Prediger des "Königreichs Gottes", vgl. Schn 52 f., Anm. 1; über die Wiedererrichtung der zerrissenen Ganzheit im "Königreich Gottes"

s. Schn 146 ff.); bei dem Theosophen Oetinger ist Sünde "Entfremdung vom Leben Gottes" (Theologie des Lebens, S. 34; zit. Schn 147, vgl. Schn 157). Über die Begriffe "Leben" und "Geist" in Pietismus und Theosophie Schwabens vgl. Schn 15, 20, 25, 46/47, 49, 116 f., 135, 151; das "Ganze" ist das Wahre (bei Ph. M. Hahn vor allem die Einheit mit Christus in dessen Königreich; bei Oetinger abstrakter, auf die theosophische Kardinaltugend der Weisheit bezogen: "Die Wahrheit ist ein Ganzes ...") - vgl. Schn 53; Geist und Leben "als Intensa, als Ganzheiten" mit dem organismischen Vergleich der Zichorienwurzel ("aus kleinen Wurzelteilchen entwickelten sich ganze Pflanzen") bei Oetinger vgl. Schn 114; "die Wahrheit ist ein Ganzes" (Oetinger) und der Vorrang des Überindividuellen, Schn 150, 153; über vitalistische Metaphysik der schwäbischen Theosophie als Übertragung der "Bewegung des Lebens in das Denken" vgl. Schn 73/74, 83, 151 ("Theologia ex idea vitae deducta" lautet der Titel eines Hauptwerks von Oetinger (von Schneider abgekürzt als "Theologie des Lebens" zitiert, s. Schn 157)). Über die enge Verwandtschaft des Lebensbegriffs Hegels mit dem Hölderlins und die "Versöhnung" mit dem "Schicksal" im "Leben" in den Werken der beiden Freunde s. HH 26 ff.

Ein Vergleich der Gemeinsamkeiten von Hegels und Schellings Philosophie - ebenfalls vor allem im Begriff des Lebens vermittelt (Schelling stand aus dem obenerwähnten Kreis Kant-Fichte-Schelling seinem Jugendfreund am nächsten) - in den Jahren 1795-1800 findet sich bei Dilthey (D 64 f.)

36) vgl. Gedicht "Eleusis" aus der berner Spätperiode, Br. 38 ff., und "Entwurf eines Festgedichts", H 385 f., zum Erlebnis des Göttlichen bei Hegel

37) vgl. N 377

38) N 391, Sp.v.m.; die wörtliche Wiederkehr dieses Satzes bei Feuerbach läßt auf die enge Verwandtschaft des Denkansatzes schließen

39) N 376

40) N 384; U.v.m., vgl. N 376

41) analog Hegels Auffassung der Polis als der idealen Gemeinschaft

42) vgl. N 315 ("tragisch" umgedeutete Kinderparabel).

43) N 348

44) N 379, Sp.v.m.

45) N 377

46) N 296

47) N 342

48) N 296

49) N 376

50) N 377

51) klar dagegen auf N 308: "... nur Modifikationen desselben Lebens ..."

- 52) N 391
- 53) N 322 ff.
- 54) N 324
- 55) N 347
- 56) N 280, Sp. v. m.
- 57) vgl. "Systemfragment von 1800", N 345 ff.
- 58) N 280
- 59) N 347, U. v. m.
- 60) N 347
- 61) N 347
- 62) N 347
- 63) N 348, U. v. m.
- 64) N 348, Sp. u. U. v. m.
- 65) N 352, Sp. v. m.
- 66) N 306
- 67) N 348
- 68) N 306/07
- 69) N 307
- 70) N 306, Sp. u. U. v. m.
- 71) N 307, Sp. u. U. v. m.; es handelt sich also für Hegel in dem Verhältnis des Menschen zu Gott nur um eine quantitative Transzendenz, keine qualitative. Die umschließende qualitative Einheit ist das Leben der Natur oder die Natur des Lebens
- 72) N 307, U. v. m.
- 73) N 307, U. v. m.
- 74) N 308, U. v. m.
- 75) N 307, U. v. m.
- 76) für das vorliegende Problem bleibt ihm allerdings außer der allegorischen Interpretation des innergöttlichen Vater-Sohn-Verhältnisses, die nur die Frage des "Gottessohnes" berührt, für die Beantwortung der Frage nach dem "Menschensohn" nur der Rückzug auf das "heilige Geheimnis" des "Zusammenhangs des Unendlichen und des Endlichen" (N 309/10)
- 77) N 308; von den genannten Gegensätzen ist weder im Judentum noch im Christentum die Rede, vielmehr finden die Beziehung zwischen Gott und Mensch, "Geistlichkeit" ("Pneuma") und Weltlichkeit ("Fleisch") ihre Lösung
- 78) N 243
- 79) N 369, U. v. m.
- 80) N 288, U. v. m.
- 81) N 398, U. v. m.
- 82) N 313, Sp. u. U. v. m.
- 83) N 280

- 84) N 243
- 85) N 349
- 86) N 256
- 87) N 281
- 88) N 282
- 89) N 283
- 90) N 283
- 91) N 284; die Beziehung zu den modernen totalitären Ideologien, deren Eliten dieses Recht der Reinheit für sich in Anspruch nehmen, ist wohl einleuchtend, zumal jene sich gleichermaßen als Systeme des immanenten Lebens kennzeichnen lassen; Sp.u.U.v.m.
- 92) s. z. B. N 285
- 93) N 368, U.v.m.
- 94) N 243/44
- 95) N 368
- 96) N 243, U.v.m.
- 97) N 244
- 98) N 390
- 99) N 388, Sp.u.U.v.m.
- 100) N 389, U.v.m.
- 101) N 390
- 102) N 390, U.v.m.
- 103) N 390/91
- 104) N 388
- 105) N 389
- 106) N 389, Sp.u.U.v.m.
- 107) N 389, U.v.m.
- 108) N 391
- 109) N 379, Sp.v.m.
- 110) N 379
- 111) N 389, Sp.v.m.
- 112) N 347, 348, 350; Asveld bemerkt zur Bezeichnung Gottes als "Geist" beim jungen Hegel: "En disant que Dieu est esprit, Hegel veut insister sur le fait qu'il n'est pas une réalité individuelle" (A 176); Sp.v.m.
- 113) N 389, U.v.m.
- 114) der "Natur ihres Zeitalters angemessen" (N 141)
- 115) s. neue Einleitung zur "Positivität der christlichen Religion" vom "24. September 1800" (N 139-151)
- 116) vgl. N 141, 142, 143

- 117) H 265; diese Offenbarungs- oder Gestaltungsreihe muß keineswegs als die Offenbarung eines transzendenten Gottes angesehen, sondern kann ineingesetzt werden mit dem "Stufengang von Bildung"(N 139/40), in dessen Anstieg eben "die unendliche Mannigfaltigkeit der Erscheinungen der unendlichen Natur"(N 140) in ihrem konkreten Verhalten innerhalb des notwendigen Verhältnisses zum Absoluten (dem "unendlichen Leben")(N 350) sich und ihre Einheit mit Gott wiederfindet. Vgl. die Ausführungen Hegels über die Taufe (N 318/19) in seiner Formulierung des Taufbefehls: "Erfüllt sie mit der Beziehung des Einigen, der Modifikation (Trennung) und der entwickelten Wiedervereinigung in Leben und Geist ...".
- 118) N 257; vgl. 5. Mose, 4, 19-20
- 119) H 265
- 120) N 389, Sp. v. m.
- 121) N 389, 391
- 122) N 389, Sp. v. m.
- 123) N 350
- 124) N 350
- 125) seine "bestimmte Natur", die vor der "unbestimmten Natur" "zufällig" ist, vgl. N 350
- 126) N 391; die Götter sind als Modifikationen des Lebens durchaus vereinbar mit den Göttern anderer Nationen, nicht Nichts, wie in Judentum und Christentum, die nur "Ein Ideal" kennen (N 247/48, vgl. N 351)
- 127) Br. 59; Hegel an Schelling, 2. 11. 1800. - Dieser Übergang zur Praxis nimmt die Entwicklung der Hegelianer in den 30er Jahren vorweg.
- 128) N 351
- 129) H 388, Gedicht "Entschluß, 1801
- 130) N 350
- 131) H 263
- 132) N 256, U. v. m.
- 133) N 350
- 134) N 369
- 135) N 350; vgl. N 248 (Beispiel der Realisierung der Gottheit - "Idee der Einheit" - im Staat)
- 136) PhdG
- 137) PhdG
- 138) N 257
- 139) N 351; die Ablehnung der Herrschaft des "reinen Ich" bezieht sich auf J. G. Fichtes "Appellation an das Publicum über die durch eine Churf. Sächs. Confiscationsrescript ihm beigegebenen atheistischen Äußerungen", Jena, Leipzig und Tübingen, 1799; zit. A 206/07, Anm. 1; Asveld weist

an Hand einer Gegenüberstellung der von Hegel angegriffenen Partie mit dem Nohlschen Text die direkte Bezugnahme nach, s. A 211 f. (vgl. J.G. Fichte, Sämtliche Werke, IIe Abteilung, IIIer Band, Berlin 1845 (zit. A 207): "Appellation", S. 237, zit. A 212)

- 140) Br. 60
- 141) Br. 59/60
- 142) N 351
- 143) N 350, U. v. m.
- 144) N 351
- 145) Br. 51
- 146) Br. 51
- 147) N 387
- 148) N 387, Klammer vom Herausg.
- 149) vgl. N 281 f., 288 f.
- 150) N 394 f.
- 151) N 342, Sp. v. m.
- 152) Hegels Vorwurf, den Juden sei Gott nur durch Befehl geboten gewesen, trifft nicht; denn das Erste Gebot ist ebenso sehr doxisch-auffordernd wie ontisch-bestätigend: "Ich bin der Herr, Dein Gott".
- 153) N 254
- 154) N 307, Sp. v. m.
- 155) N 347 ff.
- 156) N 262, Sp. v. m.
- 157) N 342
- 158) N 401, Sp. v. m.
- 159) N 401
- 160) N 244
- 161) N 244 f.
- 162) N 245
- 163) N 262, Sp. v. m.
- 164) N 263
- 165) N 321
- 166) N 398
- 167) s. Gedicht "Frühling", H 385; vgl. "Aus einem Gedicht an die Natur" und "Mondscheinbad", H 384
- 168) n. b. den Gegensatz zur Friedensverheißung Christi: "Kommt zu mir alle ...", Mt 11, 28-30
- 169) N 342, Sp. v. m.
- 170) N 347
- 171) N 296
- 172) = Unpersönlichkeit (nicht Leere; denn das "Leben" ist in sich füllig)

- 173) H 385
174) N 256
175) N 243 ff.
176) N 350
177) N 245/46
178) "im Spiegel" =Gott (N 369, 372)
179) N 246
180) N 243 ff.
181) N 245 f.
182) N 250
183) vgl. "Schluß eines Gedichts auf seinen Pudel", H 383; Juden sind eigentlich keine Menschen, s. H 266: "In einem solchen Durcheinander verschiedener Geschlechter, die zusammen von dem Systematiker Mensch ge- heißen werden, hat der Jude seinen Platz"; die Juden führen eine animalische Existenz: "... dies Befreien von der ägyptischen Sklaverei, der Besitz eines honig- und milchreichen Landes, ein gesichertes Essen, Trinken und Begatten sind die Ansprüche, die das Göttliche auf Verehrung hat ..." (N 250)
184) N 253/54
185) N 374
186) N 246, 244
187) N 247, 372
188) N 369 f., 372
189) N 372
190) N 369
191) N 250
192) N 369
193) N 253
194) N 368/69, 369
195) N 371
196) N 373
197) N 247
198) N 369
199) N 246
200) N 247
201) N 247
202) N 246; vgl. z.B. Gen. 26, 3
203) N 247
204) N 247
205) N 369, Sp. v. m.

- 206) N 368
- 207) N 257 f.
- 208) N 258
- 209) N 247
- 210) N 248
- 211) N 341, Sp.u.U.v.m.
- 212) N 341 f.
- 213) N 342
- 214) N 397, Sp.v.m.
- 215) N 401
- 216) N 400
- 217) N 325, Sp.v.m.
- 218) N 327
- 219) N 325/26; die Behauptung von der Erfolglosigkeit der Jünger steht in
krassem Widerspruch zu Lukas X, wo gerade ihr Sieg gepriesen wird
- 220) N 325
- 221) N 327
- 222) N 328
- 223) N 325
- 224) N 350
- 225) N 328, vgl. N 317
- 226) N 328
- 227) N 329
- 228) N 328
- 229) N 328
- 230) N 329, Sp.u.U.v.m.
- 231) N 325
- 232) N 329
- 233) N 314 ff.
- 234) N 315, Sp.u.U.v.m.
- 235) N 316; Hegel unterscheidet im "Sein" nicht Existenz und Essenz, wodurch
"eine absolute Besonderheit" des "Seins" Gottes (in der Einheit von Existenz
und Essenz des ens a se) gegenüber der kontingenten Existenz des Men-
schen zu begründen wäre; U.v.m.
- 236) N 325
- 237) N 291, vgl. N 397 ("Größe der menschlichen Natur")
- 238) N 291, U.v.m.
- 239) N 335
- 240) N 336, Sp.u.U.v.m.
- 241) N 335/36, Sp.u.U.v.m.

- 242) N 341, U. v. m.
- 243) N 335, Sp. v. m.
- 244) vgl. die modernen Sublimierungs- und Kompensationstheorien
- 245) Einschub vom Herausg.
- 246) N 145: "Die Zufälligkeit, aus welcher eine Notwendigkeit hervorgehen sollte, das Vergängliche, worauf sich in den Menschen das Bewußtsein eines Ewigen, das Verhältnis zu ihm in Empfinden, Denken und Handeln gründen sollte, dies Vergängliche heißt im Allgemeinen *Autorität*".
(Neue Einleitung zur "Positivität der christlichen Religion")
- 247) N 336, U. v. m.
- 248) Einschub vom Herausg.
- 249) N 336, Sp. v. m.
- 250) N 336/37, Sp. v. m.; Hegel unterscheidet nicht "Welt" von "Weltlichkeit"
- 251) N 341
- 252) N 342
- 253) N 303, U. v. m.
- 254) "der Zusammenhang des Unendlichen mit dem Endlichen ist freilich ein heiliges Geheimnis, weil er Leben, und also das Geheimnis des Lebens ist", sagt Hegel in einer von ihm selbst gestrichenen Bemerkung (N 304, Anm.)
- 255) N 303, U. v. m.
- 256) N 303
- 257) N 304, Anm. (von Hegel gestrichen)
- 258) N 303, Sp. v. m.
- 259) H 265, U. v. m., Sp. v. m. außer bei "Mensch", "Trennung-Göttlichen" bei Hoffmeister gesperrt
- 260) N 264, U. v. m.
- 261) N 262
- 262) N 264, U. v. m.
- 263) N 262, Sp. u. U. v. m.
- 264) N 262, U. v. m.
- 265) N 262 ff.
- 266) N 264
- 267) N 262
- 268) N 264
- 269) Hegel versucht anscheinend, die Lehre von der Erbsünde auf die jüdische Einstellung zur Natur (wie er sie annimmt) und die politischen Mißstände im Judentum zurückzuführen
- 270) N 262, U. v. m.
- 271) N 264, U. v. m.
- 272) N 263

273) N 266, U. v. m.

274) N 265 (damit hätte Jesus nach Hegel nur den "Herrn außer" dem Menschen mit dem "Herrn" in ihm vertauscht; der Angriff auf Kant, welcher hierin enthalten ist, kann diesen nicht treffen, da Kant den "kategorischen Imperativ" nicht in bloß anthropologischer (d. h. empirischer) Allgemeinheit aufgestellt hat)

275) N 266

276) das "Sollen" wird von Hegel durch die "Entgegensetzung" des "Begriffes" "gegen Wirkliches" charakterisiert (N 264), womit der doxische Anspruch des Sollens (sein eigentliches Wesen) auf das bloße logisch Mögliche bzw. den Ausdruck eines ontischen Mangels (nach der antiken, der Bibel außerwesentlichen, Vorstellungsweise von Sollen und Wollen) ungerechtfertigtermaßen zurückgeführt werden soll. N 266, "Sein" von Hegel gesperrt.

277) N 268

278) N 268

279) N 268, gestr. Anm.

280) N 268, Sp. v. m.

281) N 266, Sp. v. m.

282) N 268, Sp. v. m.

283) N 270, Sp. u. U. v. m.

284) N 269, Sp. v. m.

285) N 268/69

286) N 271

287) N 271/72

288) N 275, Sp. v. m.

289) N 269

290) über Hegels Gemeinschaftsideal der "weltlich-gesellschaftlichen Kultur" gegenüber dem "unwirklich-pietistischen Wesen" s. Mtzg 329

291) H 265

292) N 331

293) N 335

294) N 334

295) N 333 f.

296) N 335, Sp. v. m.; im Gegensatz zur "Apotheose" der Griechen

297) N 334

298) N 341

299) N 335

300) N 335

301) N 335

302) N 341

- 303) N 334, U. v. m.
- 304) N 335 f.
- 305) N 334
- 306) N 291/92
- 307) N 262/63
- 308) vgl. N 305
- 309) N 339 ff.; Beziehung der Propheten zur jüdischen Politik s. N 259
- 310) N 339
- 311) N 254
- 312) N 378/79, Sp. v. m.
- 313) N 319 (Versuch einer Erklärung der Taufe mit Wasser von dem Taufen des Johannes her)
- 314) H 262
- 315) vgl. hingegen Jesu Aufforderung: "Wachet und betet ..." u. ä.
- 316) N 273
- 317) N 399
- 318) N 347
- 319) N 318
- 320) N 319; 320
- 321) N 318/19
- 322) N 318
- 323) N 318, Zusätze in '...' vom Herausg.
- 324) N 261
- 325) N 261, Sp. v. m.; vgl. N 317
- 326) vgl. H 265
- 327) vgl. besonders die Schilderungen der berner Spätperiode
- 328) N 261; vgl. N 385 f.
- 329) N 244
- 330) H 257 ff.
- 331) Tatsächlich bleibt er jedoch der Aufklärung, besonders Lessing, zutiefst verhaftet mit seiner Lehre von der einen gemeinsamen Gottheit und den verschiedenen Wegen der Menschheit zu ihr (in deren Rangfolge für Hegel das Griechentum und das Wahre der "Lehre Jesu" am höchsten stehen), - einer Lehre, die keine einmalige und persönliche Offenbarung Gottes anerkennt.
- 332) H 264
- 333) H 264/65
- 334) N 305
- 335) N 317, Sp. v. m.
- 336) N 341

- 337) N 341
- 338) N 243, 246
- 339) N 246, 248
- 340) N 246
- 341) Br. 55
- 342) N 399, Sp. v. m.
- 343) N 336
- 344) N 332
- 345) N 333, Sp. v. m.
- 346) N 336 f.
- 347) N 333 f.
- 348) N 336
- 349) N 291
- 350) N 292, Sp. v. m.
- 351) weggelassen: "wie ich euch geliebt habe" (Weglassung von Hegel)
- 352) N 321
- 353) N 322
- 354) N 323
- 355) N 322, Sp. v. m.
- 356) N 322
- 357) N 342
- 358) N 341
- 359) N 323
- 360) N 324
- 361) N 323
- 362) N 323
- 363) N 322
- 364) N 323
- 365) N 322
- 366) N 323
- 367) N 324
- 368) N 324, Sp. u. U. v. m.
- 369) N 330, Sp. v. m.
- 370) N 331
- 371) N 331, Sp. v. m.
- 372) H 281/82 (nach Rosenkranz)
- 373) H 281 (nach Rosenkranz)
- 374) H 281
- 375) H 282 (nach Rosenkranz)

L E B E N S L A U F

Als Sohn des Studienrats i. R. Prof. Arno Wolf und seiner Ehefrau Lisbeth Wolf, geb. Fiedler, wurde ich am 11. April 1933 zu Leipzig geboren.

Nach dreijähriger Volksschulzeit (davon ca. je 1/2 Jahr 3. bzw. 4. Klasse) besuchte ich acht Jahre lang die Petri-Oberschule zu Leipzig mit einem etwa halbjährigen Zwischenaufenthalt (1944) an der Staatlichen Oberschule zu Nossen/Sa. Im Jahre 1947 starben meine Eltern, am 28. Februar mein Vater, am 31. Juli meine Mutter. Bis nach meinem Abitur übernahm meine Großmutter, Frau Martha verw. Fiedler, die weitere Erziehung in Leipzig. Im Sommer 1950 legte ich die Reifeprüfung ab.

Im August 1950 floh ich aus der Sowjetzone. An der "Hochschule für Arbeit, Politik und Wirtschaft" zu Wilhelmshaven-Rüsterziel studierte ich ein Semester Volkswirtschaftslehre. Seit dem Sommersemester 1951 habe ich an der Universität München studiert, und zwar 4 Semester Volkswirtschaftslehre, 1 Semester Zeitungswissenschaft und 9 Semester Philosophie. Im Sommersemester 1958 nahm ich das Studium der Rechtswissenschaft wieder auf, das ich bereits ein Semester lang im Doppelstudium neben demjenigen der Philosophie betrieben hatte. Im Wintersemester 1958/59 wurde ich in den Allgemeinen Studentenausschuß der Universität München und zu dessen 2. Vorsitzendem gewählt.

Während meines Studiums der Philosophie, das ich mit den Nebenfächern Psychologie und Staatsrecht abschließe, hörte ich im besonderen bei den Herren: Prof. Dr. Dempf, Prof. Dr. Krings, Prof. Dr. Kuhn, Prof. Dr. Dr. Lauth, Prof. Dr. Stürmann, Prof. Dr. von Varga, Prof. Dr. Wenzl, Dr. Deku in Philosophie; bei den Herren: Prof. Dr. Lersch und Dr. Däumling in Psychologie; bei Herrn Staatsminister Prof. Dr. Maunz in Staatsrecht.

